Staatl. Bibliothek
Regensburg

Phil 98 II

SBR 069026420025

Philosophie der Geschichte

oder

über die Tradition.

Zweiter Theil.

K. KREISBIBLIOTHEK REGENSBURG

Münster,

in der Theissingschen Buchhandlung.

1834.

Zur
koeniglichen Stadt-
Bibliothek
in
Regensburg.
1835.

Andreäische Buchdruckerei zu Frankfurt a. M.

Staatl. Bibliothek
Regensburg

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Einleitung . . . . 1— 12

Erster Abschnitt.

Ueber die speculative Erkenntniß der Gottheit . . 13— 51

Zweiter Abschnitt.

Versuch einer speculativen Entwicklung der allgemeinen Grundbegriffe der Theosophie nach den Grundsätzen der Kabbalah . . . . 52—172

Dritter Abschnitt.

Ueber die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und das Verhältniß des Wissens zu dem Glauben . . . . 173—241

Anhang.

Nachtrag einiger Stellen aus der Kabbalah . . . 242—261

Philosophie der Geschichte

oder

über die Tradition in dem alten Bunde
und ihre Beziehung zur Kirche des
neuen Bundes.

Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah.

Seiner Majestät

Ludwig dem Ersten,

König von Bayern,

in tiefster Ehrfurcht und Dankbarkeit gewidmet.

Allerdurchlauchtigster, Grossmächtigster

König!

Allergnädigster König und Herr!

Dem erhabenen Sinn und der Königlichen Huld Eurer Majestät verdanke ich es ganz vorzüglich, daß ich meine frühere Forschungen in dem Gebiete der ebräischen Litteratur,

deren erste vorläufige Resultate ich in einer vor mehreren Jahren unter dem Titel: „Philosophie der Geschichte“ oder „über die Tradition“ erschienenen Schrift ans Licht treten ließ, weiter verfolgen, und das begonnene Werk fortsetzen konnte.

Eurer Königlichen Majestät diese neue Frucht meiner Bestrebungen submissest zu Füßen zu legen, erachte ich als eine meinem Herzen theure und unerläßliche Pflicht des tiefschuldigsten und nie erlöschenden Dankes für Allerhöchst Dero mir zu Theil gewordene huldreiche Unterstützung.

So unvollkommen meine Arbeit in Vergleich mit dem Umfang und der Wichtigkeit

der Aufgabe seyn mag, und so schwach meine Kräfte sind, um ein so tiefes und großartiges System wie das der jüdischen theosophischen Ueberlieferung in seiner ganzen Fülle, innern Consequenz und Gliederung zu entwickeln: so flößt mir doch ganz besonders die gnädige und milde Rücksicht, deren mein erster Versuch abseiten Eurer Königlichen Majestät sich zu erfreuen hatte, das Vertrauen ein, daß mein Werk ferner die Aufmerksamkeit edler Geister auf die Schätze des Judenthums lenken, und mein Bestreben dadurch für gründliche Gelehrsamkeit ersprießlich und für den wahren christlichen Glauben gesegnet seyn werde. Diese Hoffnung ermuthiget mich, gegenwärtigen weitern Versuch,

seiner Mängel ungeachtet, zu den Stufen des Thrones Eurer Königlichen Majestät niederzulegen, als einen schwachen Ausdruck der tiefsten Ehrfurcht und Dankbarkeit, womit ich bin

Eurer Königlichen Majestät

unterthänigst gehorsamster,
der Verfasser.

Inhalts-

Einleitung.

§. 1. In dem ersten Theile haben wir die göttliche Heilsanstalten zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts betrachtet; welches in der Zeit seiner ersten Jugend, wo der Mensch noch ganz in der Aeußerlichkeit der Natur verschlungen lag, auf eine natürliche, fröhlich wirksame Weise blos zur äußern Uebereinstimmung mit der göttlichen Harmonie geführt; dann aber mit dem Eintritt des reifern Alters, da der Mensch aus der alten Naturverschlungenheit herausgetreten, und zum klaren Bewußtseyn seiner selbst und der Einsicht in seine tiefe Verderbtheit gelangt war, durch das Leiden und den Tod des Fleisch gewordenen Wortes, von der innern Verdammniß und Entfremdtheit von Gott erlöset, und durch die Nachfolge in dem Leidenswege seines göttlichen Erlösers zur übernatürlichen Wiedergeburt des alten verdorbenen Menschen geführt worden.

§. 2. Bei diesen Betrachtungen der Führungen Gottes sind wir davon ausgegangen, daß sich die Gottheit dem in Reue zurückgekehrten ersten Menschen gleich nach seinem Falle von Neuem geoffenbaret, und ihm außer den Regeln und Vorschriften für sein Leben, und den Mitteln zu seiner Reinigung und Versöhnung zugleich auch, in so weit es sein damaliger Zustand verstattete, die Einsicht in die höheren himmlischen und göttlichen Verhältnisse wieder erschlossen; und daß in dieser ersten

Offenbarung an den gefallenen Menschen, welche der getrübte Reflex der früheren reinen Uroffenbarung gewesen, in einfacher synthetischer Einheit, das ganze Urgesetz der Menschheit, die Grundprinzipien des reinen Naturkultus und aller damit zusammenhängenden Lebensinstitutionen, nebst dem Inbegriff des gesammten höhern menschlichen Wissens enthalten war. Diese primitive Offenbarung würde denn mit der fortschreitenden Entfaltung des Menschengeschlechts nur deutlicher von Gott erschlossen, und ihr Inhalt durch die menschliche Reflexion immer mehr ausgebildet und im Einzelnen entwickelt; so daß also die ganze Kultur des menschlichen Geschlechtes eine genetisch von Geschlecht zu Geschlecht fortlaufende Kette von lauter Traditionen bildet, welche von jener ersten göttlichen Offenbarung ursprünglich ausging.

§. 3. Bei diesen Betrachtungen hat sich uns denn ferner ergeben, daß diese göttliche Urtradition sehr bald durch den Abfall der Völker in den falschen Naturdienst mehr oder weniger getrübt worden, und sich allein in dem Volke Israel, dem Haupte der Nationen, aus dem einst das Heil der Erlösung hervorgehen, und die in sich zerfallene Menschheit wieder hergestellt werden sollte, in Reinheit erhalten. Daß namentlich dieses alte Gesetz, bei der feierlichen Konstituirung des auserwählten Volkes am Berge Sinai von Neuem bestätiget und erweitert, und hierauf durch die nachfolgenden Propheten seinem tieferen geistigen Sinne nach immer klarer und deutlicher enthüllet und so die lebendige Grundlage des neuen Bundes der Gnade geworden [1]).

§. 4. Weiter haben wir gesehen, daß bei der Stiftung des neuen Bundes, wo der Mensch aus der Natur und äußern Gleichförmigkeit mit Gott zur innern übernatürlichen Wiedergeburt und zu einer freien Kindschaft Gottes geführt werden sollte, von dem alten formellen Naturgesetze die Strenge und Aeußerlichkeit abgestreift, und blos der innere vergeistigte Typus desselben beibehalten wurde. — Daß ferner von der alten mystischen Weisheit des Judenthums vorzüglich nur dasjenige herausgehoben worden, was zunächst mit

---

1) Diese Gegenstände werden abgehandelt in der Einleitung, dem zweiten, dritten und vierten Abschnitte des ersten Theils.

dem Geheimniß der verheißenen Erlösung in nächster Beziehung stand, und jetzt vor Allem Notht hat, um den Glauben an den erschienenen Erlöser zu befestigen, und die Gläubigen auf dem Wege des Kreuzes zur Wiedergeburt des neuen Menschen zu führen. Man mußte daher die tieferen spekulativen Momente der alten Weisheitslehre, welche sich nicht unmittelbar auf das praktische Erlösungswerk bezogen, und ihrem Wesen nach zu nahe an das Reich der alten Natur anstreiften, mithin den noch zu sehr zur eignen natürlichen Wirksamkeit geneigten Menschen von dem Wege des Heils (wie solches denn auch durch den falschen Gnosticismus wirklich geschehen,) hatten abführen können, entweder gänzlich liegen lassen, oder dieselbe doch mehr von dem practisch-ethischen Gesichtspunkte aus darstellen.

§. 5. Wäre die christliche Welt auf diesem Wege der geistigen Wiedergeburt stufenweise fortgeschritten, so hätte der Mensch die durch die Erlösung beabsichtigte „Freiheit der Kinder Gottes" [1]) wirklich erlangt, wo ihm das Aeußere wahrhaft zum Innern verklärt wäre worden, und er von keinem äußern Zwange mehr etwas gewußt, in der That über dem Joche des levitischen Gesetzes [2]) gestanden; auf welcher Stufe denn ihm als dem Gereinigten nichts mehr unrein gewesen wäre [3]), und er in höherer Universalität Alles hätte umfassen, Alles hätte brauchen, Alles mit Freiheit „prüfen und das Beste von jedem behalten können" [4]). Da aber die christliche Welt diese begonnene geistige Richtung nicht stufenweise verfolgte, sondern bei der großen Schwäche, Trägheit und Sündhaftigkeit unseres Geschlechts blos auf halbem Wege stehen blieb, ohne die Natur völlig zu überwinden, von innen heraus zu verklären, und solchergestalt zu jener höhern absoluten Ideal-Realität zu gelangen, welche die Frucht der wahren innern Wiedergeburt und Befreiung von dem Gesetz der äußern Natur ist; so stellten sich, nachdem die hohe Begeisterung des Glaubens einmal vorüber war, allmählig die Folgen ein; indem jenes

---

1) Röm. 8. 21.
2) Röm. 8. 2—4., Galat. 5. 1., Hebr. 10., Jak. 1.
3) Tit. 1. 15.
4) 1 Thesal. 5. 21.

ungelöst gebliebene Problem trotz den Bemühungen so mancher christlichen Mystiker nach und nach zu einer dualistischen Entgegensetzung des Idealen und Realen führte, wodurch das ideelle Element immer mehr seine lebendige Kraft, und die Natur ihre tiefere sinnige Bedeutung verlor, die sie bereits während dem Mittelalter gewonnen hatte; so daß zuletzt unsere höhere geistige Ideen in lauter formale Begriffe verwandelt, das Verständniß der Natur und des Alterthums zerstört, die beseligenden Wahrheiten der christlichen Religion in ihren Grundfesten erschüttert wurden und das ganze Zeitalter in einen todten geistlosen Materialismus versank.

§. 6. Indem nun die christliche Welt jenen Dualismus nicht auf dem practischen Wege der Gottseligkeit überwunden, und durch Reinigung und Heiligung des Gemüths jene innere Freiheit erlangt hatte, wo das Gesetz und die Liebe, die Freiheit und die Nothwendigkeit eins sind, so mußte bei dem fortwährenden Streben des Bessern in der menschlichen Natur, dieses große Problem nothwendig auf dem entgegengesetzten, nämlich auf dem theoretischen Wege des Erkennens versucht werden; welcher Versuch, wenn er auch die Aufgabe nicht wahrhaft löset, und die Menschheit wirklich zur Freiheit erhebt; denn von dem Erkennen zum Seyn ist eine große Kluft! doch wenigstens uns über unsre eigne Verirrungen belehrt und das Ziel zeigt, nach dem wir unter Gottes Beistand streben sollen [1]).

§. 7. In der That hat unsre neuere Philosophie jene höhere absolute Erkenntnißweise errungen, wo der früher bestandene dualistische Gegensatz zwischen dem Ideellen und Reellen der Freiheit und Nothwendigkeit ganz verschwunden, und dem speculirenden Geiste eine neue höhere Ideal-Realität aufgegangen ist, von wo aus das Christenthum in seiner ganzen ideellen Tiefe sowohl als auch in seinem Verhältniß zur äußern Natur, und zu dem alten Realismus verständlich wird.

§. 8. Die allgemeinen Prinzipien zu diesem höhern absoluten Wissen sind, wie gesagt, durch unsere neuere Philosophie bereits gegeben, doch fehlt es noch an der gehörigen Durchführung

1) Vergl. den fünften und sechsten Abschnitt des ersten Theils.

derselben im concreten Detail. Zwar hat die Experimental-Naturlehre in unsrer Zeit ungeheure Fortschritte gemacht, indem die Physiker dem innern Leben in der Natur immer näher und näher auf die Spur gekommen sind, und Tag täglich durch die sinnreichsten und frappantesten Versuche und Entdeckungen immer mehr bestätigen, was die Philosophie bisher nur aus der Idee geahnet: und so ist uns bereits eine neue höhere geistige Ansicht der Natur aufgegangen, die sich besonders in ihrer ganzen Tiefe und Lebendigkeit in den Schriften von Schubert nnd Steffens ausspricht.

§. 9. Noch viel lichtere Blicke hat man seit der erweiterten Länder- und Völkerkunde, in die uns näher stehende Menschennatur, namentlich in das räthselhafte Dunkel der Urwelt gethan, und hat mit unläugbarer Evidenz die Existenz einer alten ursprünglichen Naturweisheit nachgewiesen, welche bei der Ausbreitung und Trennung der Völker und durch ihren Abfall in den falschen Naturdienst auf die mannigfaltigste Weise in den Religionen und Mysterien entstellt wurde; doch auch in ihrer Entstellung noch das Gepräge ihres reinen Ursprungs unverkennbar an sich trägt. Um diese Untersuchungen haben sich vorzüglich verdient gemacht der für die Wissenschaft leider zu früh verstorbene Fr. v. Schlegel, welcher in seiner reichen Geistesfülle einst so kräftig in die Zeit eingewirkt, und auf so Vieles namentlich auch auf die alte Weisheit des Orients wieder aufmerksam gemacht. Ferner Kreuzer in seiner berühmten Symbolik; Göres in seinen früheren und späteren Schriften [1]) — und ganz insbesondere Windischman in seiner Schrift: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, ein Werk welches voll tiefer und großartiger Gedanken ist, und an Universalität alle bisherige Leistungen übertrifft, dessen baldige Beendigung daher sehr zu wünschen wäre.

§. 10. An diesen neuen Entdeckungen in dem Bereiche der Natur und der Weltgeschichte hat jedoch bisher die Theologie, die Königin der Wissenschaften nur einen wenig bedeutenden Antheil genommen. Vor allem bemühet, dem herrschenden formalen Rationalismus (§. 5.) zu

---

1) Von diesem genialen Geiste sind in dem von ihm versprochenen Werke über die Mosaische Völkertafel große Aufschlüsse in der Urgeschichte zu erwarten.

begegnen, und die Lehren der christlichen Religion in ihrer innern Vernunftmäßigkeit aus den höhern speculativen Prinzipien zu entwickeln, und zugleich die angefochtene Aechtheit der heiligen Urkunden durch eine tiefere Kritik zu erhärten, um auf solche Weise, was jetzt vor Allem Noth that, und mehr als alles andere Wissen galt, den erschütterten Glauben von Neuem zu befestigen, und das Allerheiligste der Menschheit vor dem Untergange zu retten; war es für sie noch nicht an der Zeit, nach einer anderweitigen Basirung sich umzusehen, und ihren tiefern Grund und Ursprung bis in das Alterthum, namentlich in das Judenthum und vermittelst desselben in die frühere Vorwelt zu verfolgen und auf diese Weise durch die Aufstellung einer allgemeinen positiven Religionswissenschaft die Wahrheiten des Christenthums in ihrem innersten Wesen und in ihrer großen weltbistorischen Bedeutung zu begründen.

§. 11. Unsere jetzige Theologie stehet daher eigentlich noch ohne wahre, reelle historische Basis da. Denn obwohl alle unsere orthodoxe Theologen mehr oder weniger von dem Judenthum ausgehen, und das Christenthum an das Judenthum anreihen, so ist diese Verbindung zwischen beiden doch nicht lebendig und innig genug, welches wohl darin seinen Grund hat, weil die Theologie bei dem großen Kampfe gegen den formalen Rationalismus vorerst noch zu sehr mit dem rein Ideellen beschäftigt gewesen, und ihr daher der Realismus des Judenthums und der alten Welt als etwas ganz außer dem Streite liegendes fremd bleiben mußte.

§. 12. In der That ist es für den Menschen, wenn es darauf ankommt, sein Heil zu gewinnen und in dem Blute der Erlösung seine Seele rein zu waschen, nicht zu wissen nöthig, in welchem Verhältnisse die alte Welt zur Gottheit gestanden. — Genug für ihn, wenn er weiß, daß sein Erlöser lebt, und von ihm die Rettung kommt. — Wirft aber der Forscher seinen Blick auf den Realismus der alten jüdischen Welt, so stoßen ihm so mancherlei fremdartige Dinge und Verhältnisse auf, die mit dem ideellen Geist des Christenthums im grellsten Widerspruche stehen, und daher gar leicht den Glauben an die Göttlichkeit des alten und damit auch den Glauben an die Göttlichkeit

des neuen Bundes erschüttern können. Um daher das Christenthum nicht blos gegen die Einwürfe der formalen Vernunft oder der sogenannten Verstandes-Aufklärung zu retten, mit der es die Theologen bisher als ihrem mächtigsten Gegner vorzüglich zu thun hatten, sondern um auch die tiefer liegenden realistischen Widersprüche zu beseitigen und auf diesem Wege den Idealismus des Christenthums mit dem Realismus der alten Welt in eine innere Harmonie zu bringen und das Christenthum solchergestalt in seiner organischen Weltbeziehung darzustellen, muß die Theologie ihre bisherigen Grenzen erweitern, und die andern Wissenschaften, namentlich die neuen Entdeckungen der Natur- und Menschengeschichte sich lebendig aneignen. Nur dadurch allein kann sie wieder werden, was sie früherhin im Mittelalter gewesen und ihrer eigentlichen Bestimmung nach seyn soll, — nämlich der Mittelpunkt und die Königin der Wissenschaften. Bevor die Theologie diese ihre königliche Stufe wieder eingenommen hat, wo sie von allen Zweigen des Wissens sich den Inhalt assimilirt, und umgekehrt ihnen den regulirenden Geist verleihet, werden unsere Wissenschaften lauter vereinzelte Bestrebungen seyn, denen es an dem innern Zusammenhang und der wahren lebendigen Einheit gebricht.

§. 13. Wir bescheiden uns zwar wohl, daß eine solche Veränderung in der Form und Gestalt der Theologie nicht so leicht und schnell von statten gehen könne, als in jeder andern profanen Wissenschaft; indem dasjenige, was die Theologie förmlich als Wahrheit anerkennen und in sich aufnehmen soll, einer längern sorgfältigern Prüfung und Sichtung bedarf. Daher sie bei der scientifischen Fortentwickelung, ihrer Natur nach, stets die letzte unter den Wissenschaften ist, welche in die neu gewonnenen Ansichten eingehet und durch ihre Zustimmung dem Ganzen erst eine feierliche Sanction ertheilt.

§. 14. Indessen zeigen sich doch schon allenthalben die erfreulichsten Spuren der nahen großen Wiedergeburt in der Theologie; indem man nicht nur (§. 10) die höchsten speculativen Ideen in dieselbe bereits eingeführt hat, sondern auch wirklich anfängt, den Blick auf die bisher außer dem Kreise der Theologie liegenden, aber mit ihr innigst

verwandten Zweige des Wissens zu richten, und auf diesem Wege dieselbe zur höhern Allseitigkeit zu erheben. — Diese Richtung zur höhern Universalität hat unter den neuern Theologen, ganz vorzüglich Fr. v. Meyer, der eben so sehr durch ein inniges frommes Gemüth, als durch den großen Umfang eines tiefen mystischen Wissens ausgezeichnet ist, in den Blättern für höhere Wahrheit und in seinen andern Schriften genommen.

§. 15. Da nun das Christenthum in seiner innern Tiefe und welthistorischen Bedeutung blos durch das Judenthum allein erklärt, und damit zugleich auch das wahre Verständniß der alten Naturwelt eröffnet wird, so wäre es also sehr zu wünschen, daß das Studium der ebräischen Literatur unter den Theologen erwachen, und mit demselben Eifer betrieben werden möchte, wie man jetzt das Indische, Persische und Chinesische studirt. Was wir hier und in den folgenden Theilen geben werden, sind blos Winke, die weit entfernt, das Ganze zu erschöpfen, lediglich als eine Anregung dienen sollen, um andere tüchtigere Männer zu veranlassen, ihre weitern Forschungen in diesem großen weitläufigen, seit den letzten Jahrhunderten uns fast ganz unbekannt gewordenen Gebiete anzustellen.

§. 16. In dem ersten Abschnitt des ersten Theils haben wir die jüdische Tradition nach ihren drei Theilen, als der masoretischen, gesetzlichen und historisch-mystischen Ueberlieferung, im Allgemeinen betrachtet, und hierauf in dem siebenten, achten, neunten und zehnten Abschnitte einige kritische Bemerkungen über das Alter und die Aechtheit der masoretischen und gesetzlichen Ueberlieferung, in soweit es nämlich für unsern Zweck nöthig war, angestellt. Wir gehen also jetzt zu unserm Hauptgegenstand, nämlich zu der historischen und mystischen Tradition über. Hier ergibt sich nun für uns eine dreifache Aufgabe: erstens diese Tradition selber darzustellen; zweitens das Alter und die Aechtheit derselben nachzuweisen, so wie ihr Verhältniß zu den Mysterien und Religionen der alten Welt zu zeigen; endlich drittens die innern Beziehungen zwischen dem Judenthum und dem Christenthum auseinander zu setzen.

§. 17. Unsre erste Pflicht wäre also vor Allem eine getreue, rein-objective Darstellung der jüdischen

Mystik oder Kabbalah zu liefern, damit der Leser in den Stand gesetzt würde, über ihren Werth oder Unwerth selber zu urtheilen, und über das Ganze seine eignen Resultate zu ziehen. Wer aber nur einigermaßen mit der dunkeln, seltsamen und unsern heutigen Ansichten so ganz entfremdeten Bildersprache der jüdischen Mystiker vertraut ist, wird sich überzeugt fühlen, daß man mit einer nackten, wörtlich-getreuen Darstellung der Kabbalah ohnmöglich anfangen dürfe. Denn wir besitzen allerdings in der Kabbalah denutata des gelehrten Knorr von Rosenroth ein solches Werk, in welchem wenigstens der Haupt-Grundriß der jüdischen Mystik mit einer großen Erudition und gewissenhaften Treue aufgestellt ist; allein der Leser wird aus dieser reichhaltigen, voluminösen Schrift blos eine dunkle Ahnung, gewiß aber keinen klaren, deutlichen Begriff von der Kabbalah erhalten.

§. 18. Um die Kabbalah klar zu machen, muß man sich in dieselbe lebendig versetzen, und sich in dasjenige hinein fühlen, was die Kabbalisten eigentlich sagen wollten. Man muß daher zuvor ihre Bildersprache in unsre philosophische Begriffssprache übertragen; und wenn solches geschehen, dann erst wird eine objectiv-getreue Darstellung des ganzen Systems in allen seinen Eigenthümlichkeiten von Nutzen seyn. Der gelehrte Knorr v. Rosenroth, dem wir, wenn er noch unter uns wandelte, nicht würdig wären die Schuhriemen aufzulösen, hatte sich freilich in die Kabbalah, in soweit sie ihm in den Schriften vorlag [1]), ganz hineingelebt, und sehr wohl verstanden, was die Kabbalisten mit ihren sonderbaren Bildern ausdrücken wollten; allein da seine Zeit zu sehr in der Reflexion befangen lag, so war es ihm unmöglich, bis in die innerste Tiefe des Ganzen zu dringen, und die vielfachen Elemente des großen Systems in eine wahre organische Einheit zu bringen, und solchergestalt die Kabbalah in einem klaren Bilde darzustellen. Diese Mög-

---

1) Manche Manuscripte scheinen dem edlen Knorr unbekannt gewesen zu seyn; namentlich scheint er keine ganz vollständigen Handschriften der Kabbalah von Loriah besessen zu haben, 1. Thl. §. 111., welche überhaupt äußerst schwer zu haben sind.

Eine sehr reichhaltige und seltene Sammlung dieser Manuscripte findet sich auf der königlichen Hofbibliothek in München; welche wir bei unsern Arbeiten zu benutzen das Glück haben.

lichkeit zu einem tiefern Verständniß der Kabbalah ward erst der spätern Zeit durch die Philosophie des Absoluten gegeben.

§. 19. Da nun ferner die jüdische Mystik ganz auf dem Standpunkte des alten Realismus stehet, mithin derselben vieles noch verborgen war, oder doch nur auf eine äußerliche Weise von ihr erkannt wurde, was nachher im Christenthum auf eine innere, tiefere, ideellere Weise aufgeschlossen ward, so scheint es uns zum wahren Verständniß beider Systeme nothwendig zu seyn, dieselbe in ihrem gemeinschaftlichen höhern Einheits-Puncte zu erfassen, und aus ihrem eignen innern Principe selbst zu entwickeln. Wir werden es daher in gegenwärtigem zweiten so wie in dem dritten Theile versuchen, vorerst auf speculativem Wege die allgemeinen Grundprincipien der Theosophie zu entwickeln, namentlich die Lehre von der Gottheit in ihrem ewigen absoluten An sich sowohl, als ihrer nach Außen gehenden Wirkung und Erscheinung, die Lehre von der ersten geistigen Schöpfung und dem anfänglichen reinen Naturverhältniß der Creatur zu der Gottheit. Sodann den primitiven Geisterfall und die Entstehung des Chaos, die Wiederherstellung der gestörten Ordnung in dem Universum, und der hierauf erfolgte Fall des Menschen, und die göttliche Heilsordnung zu seiner Wiederherstellung, wo er zuerst auf eine äußerliche natürliche, dann aber auf eine innere Weise zur innern übernatürlichen Vereinigung mit der Gottheit geführt wird. Solchergestalt werden wir nun auf speculativem Wege zu dem Gegensatz zwischen dem Realismus der alten Welt und der Idealität der neuen christlichen Welt geführt werden, wo uns das Judenthum nebst dem falschen Naturdienste des Heidenthums in größerer Deutlichkeit als auf unserm frühern historischen Reflexions-Standpuncte aufgehen wird.

§. 20. Da nun die gesammte menschliche Erkenntniß, und sonach auch die Theosophie, eine doppelte Quelle hat, nämlich die Vernunft und die Erfahrung (oder Offenbarung), mithin jede dogmatische Behauptung über die Existenz eines Gegenstandes erst durch die Untersuchung der Möglichkeit ihn zu erkennen, begründet werden muß; so werden wir, ehe wir zu der theosophischen Entwickelung der Lehre von der Gottheit und der

ursprünglichen Schöpfung übergehen, in soweit es für unsern Zweck nöthig ist, einige Betrachtungen über die Erkenntniß der Gottheit aus der speculativen Vernunft vorhergehen lassen; dann aber bevor wir die Lehre von dem allgemeinen Fall und den Führungen Gottes mit der Creatur abhandeln, zuerst eine allgemeine Untersuchung über das innere Bedürfniß der menschlichen Natur nach einer göttlichen Offenbarung, und dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen vorausschicken, woran sich denn in den folgenden Abschnitten eine allgemeine Kritik der Offenbarung, und eine Vergleichung der verschiedenen alten realistischen Religionsformen mit dem Judenthum anschließen, und welche den Uebergang bilden wird zur speculativen Betrachtung des primitiven Naturverhältnisses der Creatur zur Gottheit, des entstandenen Falls, und der göttlichen Führung mit dem gefallenen Geschöpfe; anfänglich auf dem äußern realen, dann aber auf dem innern idealen Wege zur innern übernatürlichen Vereinigung der Creatur mit der Gottheit.

§. 21. Nachdem wir nun in dem zweiten und dritten Theile auf speculativem Wege die Grundprincipien des Juden- und Christenthums gefunden (§. 19.), werden, wir in dem vierten Theile, nachdem wir eine allgemeine Betrachtung über die Mystik in der Religion vorausgehen lassen, eine Vergleichung zwischen dem Christen- und Judenthum anstellen, und eine kurze Geschichte der Entwicklung der christlichen Bildung versuchen, als Fortsetzung der im ersten Theile gegebenen Geschichte des Judenthums. Hierauf werden wir in den folgenden Abschnitten zu der kritischen Untersuchung einer im Judenthum wirklich vorhandenen mystisch-historischen Urtradition übergehen, und ihre Beziehung zu den Lehren der anderen Völker, so wie ihre genaue Verbindung mit den Dogmen des Christenthums nachzuweisen suchen.

In dem fünften Theile endlich werden wir uns dann bestreben, das System der Kabbalah selbst an den bisher gefundenen speculativen Principien, und zwar mit den eigenen Worten der Kabbalisten zu entwickeln, und überall die Uebereinstimmung und Verschiedenheit mit dem Christenthum angeben.

§. 22. So hoffen wir denn auf diese Weise in den nachfolgenden Theilen, welche, so Gott will nun, in kurzen Zeitfristen nach einander erscheinen werden, den Fehler zu

vermeiden, der uns bei der Recension des ersten Theils sowohl im Katholiken, zweites Heft 1830, als auch in der Sengler'schen Kirchenzeitung, Februar-Heft 1832, mit Recht gemacht wird, daß nämlich die Lehrsätze der Kabbalah nicht bestimmt genug hervorgehoben, sondern mit den eignen Reflexionen des Verfassers zu sehr verschmolzen seyen, um gehörig eines von dem andern unterscheiden zu können. — Wir danken dem Recensenten uns hierauf aufmerksam gemacht zu haben, und werden deßhalb bei den folgenden speculativen Entwicklungen, aus der Kabbalah nicht förmlich citiren, sondern nur hie und da im Vorbeigehen auf dieselbe Rücksicht nehmen. Wir bitten daher den Leser, das Ganze vorläufig blos als einen freien philosophischen Versuch zu betrachten. Späterhin wird es sich dann zeigen, daß der größte Theil davon eine treue Abstraction aus der Kabbalah gewesen, und nur einiges davon dem Christenthum ausschließlich angehört. — Möchte übrigens der geneigte Leser in nachfolgenden Untersuchungen den Mangel an dialectischer Schärfe und philosophischer Gründlichkeit mit Nachsicht aufnehmen; und, daß der Verfasser sich in ein so tiefes Feld gewagt, blos mit dem Drange entschuldigen, seinen Gefühlen einen Ausdruck zu geben, und in Anbetung seines Schöpfers und Erlösers sich zu ergießen.

Erster Abschnitt.

Ueber die speculative Erkenntniss der Gottheit.

§. 23. Die höchste Idee, zu deren unbedingten Anerkennung der Mensch sich eben so wohl durch das Gesetz seiner denkenden Vernunft genöthiget, als durch das Gebot seiner praktischen Vernunft verpflichtet fühlt, ist die Idee der Gottheit. Sie ist die allgemeine Grund- und Uridee, die dem Daseyn erst Sinn und Bedeutung, und dem Leben Werth und Weihe gibt; sie ist es, die allein den Menschen zum Menschen macht, und ihn über die äußere rohe Thierheit erhebt. So lange die Menschheit bestehet, war die Idee der Gottheit unter allen Geschlechtern und Völkern stets der lichte Mittelpunct, und das Band, das Alle gemeinschaftlich verband.

§. 24. Wie es indessen in der physisch-organischen Natur zuweilen krankhafte Störungen gibt, wo nämlich ein Lebenspol zu sehr über den andern vorwaltet und das Leben aus seinem harmonischen Gleichgewichte tritt, so zeigen sich auch in dem menschlichen Geiste ähnliche, hier aber aus einer falschen Willensrichtung hervorgehenden und daher mehr oder weniger der moralischen Zurechnung unterworfenen, in ihren Folgen jedoch immer mehr zur unwillkührlichen Naturnothwendigkeit werdenden krankhaften Zerrüttungen, da der Geist sein inneres Gleichgewicht verliert, der Fokus seines inneren Auges verrückt wird und ihm die Wahrheit unter lauter verschobenen Bildern erscheint. Daher hat es von Zeit zu Zeit nicht blos einzelne Menschen, sondern ganze Schulen gegeben, die jener heiligen Urwahrheit widersprochen und die Exi-

stenz der Gottheit völlig geläugnet, wie solches die Geschichte der Philosophie, insonderheit unter den Japhetiten zur Beschämung unseres Geschlechts documentirt.

§. 25. Diese Verrückung des menschlichen Geistes aus seinem harmonischen Gleichgewichte entstehet dadurch, daß der Geist sich entweder zu sehr nach Außen in die passive Abhängigkeit des concreten und materiellen Daseyns ziehen läßt, wodurch ihm mit dem innern freien Aufschwung zuletzt das lebendige Gefühl der Innerlichkeit, Absolutheit und Unendlichkeit gänzlich schwindet, oder daß er seine absolute Selbstthätigkeit zu sehr überschätzend, das Gefühl seiner natürlichen Abhängigkeit verliert, und sich ins Unendliche zu expandiren strebt. Beide extreme Geistesrichtungen, welche übrigens als reelle Actionen zu betrachten sind; wie denn jeder Gedanke als die Gestaltung des Geistes eine besondere reelle Action zu seiner Formirung voraussetzt, führen zu zwei entgegengesetzten Arten des Atheismus hin, zu einem Atheismus von negativem, und einem Atheismus von positivem Character.

§. 26. Ist einmal der menschliche Geist bei seiner Entwickelung aus seinem ursprünglichen Gleichgewichte getreten, dann hält es schwer, bis er sich wieder zurechte findet; es werden sich daher diesen atheistischen Lehren eben so einseitige deistische Systeme entgegen stellen. Wir wollen zuerst unsern Blick auf die negative und sodann auf die positive Art des Atheismus richten.

§. 27. Die höchste vollendete Negativität stellt sich uns in dem Scepticismus dar, welcher nicht blos den Begriff einer ersten Grundursache leugnet, sondern jede objective Wahrheit und Gewißheit in Zweifel zieht. Dieser vollendete absolute Nihilismus legt aber, indem er sich begründen und rechtfertigen will, und daher bei seinen sceptischen Einwürfen selber die logische Consequenz in Anspruch nehmen muß, das stärkste Zeugniß für die Wahrheit ab, und liefert sonach den klarsten Beweis von dem absoluten Seyn der Vernunft, die der Mensch, mag er sich auch noch so sehr bemühen, zwar verdunkeln aber durchaus nicht in sich zerstören kann.

§. 28. So widersinnig und absurd jener Scepticismus auch an sich erscheinen muß, so rührte derselbe doch zu allen Zeiten gerade von solchen Männern her, die durch besondern

Scharfsinn und Geistesstärke sich vor andern auszeichneten; und daher Muth und Consequenz genug besaßen, selbst auf die Gefahr als Wahnsinnige vor der Welt zu gelten, jene Prinzipien in ihrer Folgerichtigkeit fortzuführen; die, wenn sie wahr seyn könnten, allerdings jede Wahrheit und Gewißheit aufheben, zum absoluten Nihilismus führen, und den Menschen zur Verzweiflung an seinem eignen Daseyn bringen müßten. Denn wenn es in uns kein selbstthätiges, auf dem absoluten Gesetze der Wahrheit beruhendes Erkenntnißvermögen gibt, und wir die Principien des Wahren nicht zugleich in unserm eignen innersten Wesen besitzen, sondern unser Wissen blos das Resultat der von Außen in uns hineingekommenen Eindrücke und Wahrnehmungen ist, dann gibt es in der That auch keine feste Gewißheit, sondern alle unsere Begriffe sind blos subjective, durch den Mechanismus unseres Vorstellungsvermögens erzeugte Abstractionen, denen es aber an aller objectiver Realität gebricht. Doch, die Zahl jener Philosophen, die, wie gesagt, den kühnen Muth besaßen, die Lehre von dem sinnlichen Ursprung unserer Begriffe bis zur wahren Consequenz durchzuführen und so, gleichsam aus Liebe zur Wahrheit, selber an der Wahrheit zu verzweifeln, war freilich nur sehr gering; der größere Theil ihrer Genossen blieb in seinem oberflächlichen Treiben lediglich bei den Prämissen, also blos auf halbem Wege stehen. Dieses waren nämlich die Materialisten, die bei weitem mehr zum Verderben der Welt beigetragen, als der kühnste Scepticismus; so wie denn von jeher die Halbheit mehr geschadet, als der vollendete Irrthum, weil der Irrthum, bis zu seiner wahren Consequenz hinausgeführt, sich nothwendig in seiner völligen Nichtigkeit aufdecken muß, während die Halbheit und Inconsequenz noch mit dem Scheine von Wahrheit bekleidet, den Unkundigen so leicht zu täuschen vermag.

§. 29. Gleichwie indessen jedem Irrthume in der Welt stets eine Wahrheit zu Grunde liegt, die blos einseitig erfaßt ist, so verhält es sich auch mit dem Materialismus; denn allerdings trägt die Natur und die Menschenwelt in ihrer äußerlichen Erscheinungsform durchaus das Gepräge der Materialität an sich. So weit unsere Sinne reichen, erblicken wir nichts denn lauter körperliches Wesen; aus einer Vielheit von

bloßen Aggregattheilen scheint die ganze Welt zu bestehen; alle Veränderungen, die wir an den Dingen wahrnehmen, beziehen sich auf lauter räumliche und zeitliche Modificationen, auf Form und Bewegung, auf Anziehung, Zurückstoßung, Cohäsion u. dgl., so wie überhaupt das Aeußere in allen Dingen der Schwere und dem Gesetze des Mechanismus anheimfällt. Auch der Mensch erscheint nach Außen hin als ein blos leibliches Wesen. Er wird erzeugt, wird geboren, entfaltet sich, nimmt ab und stirbt, wie alle übrige organische Naturproducte. Mit der Entfaltung seines Körpers entfaltet sich auch sein Geist, und wie jener erkrankt, versinkt auch dieser in Schwäche; wie der erstere stirbt, hören auch die Functionen des letzteren für unsere Wahrnehmung auf. Selbst alle Aeußerungen und Thätigkeiten des Geistes erscheinen in lauter leiblichen Formen; nirgends tritt der Geist als solcher unmittelbar hervor; daher denkt und spricht der Mensch blos in sinnlichen Bildern [1]) und gibt sich nach Außen nicht anders kund denn nur in Form und Bewegung. Dem Geiste kommen ferner seine Kenntnisse und seine ganze Bildung von Außen; er entwickelt sich durchaus von unten hinauf; das Concrete der sinnlichen Anschauung ist daher allenthalben das Ursprüngliche im Menschen und die allgemeinen Begriffe blos die Folgen einer spätern Abstraction von außen nach innen. Verschließt man daher dem Neugebornen seine Sinne; bringt man ihn aus dem Verbande mit seines Gleichen, nie wird der Character des Menschen sich in ihm entfalten. So scheint also der Mensch ein bloßes Resultat von lauter äußeren Ursachen und alles was er ist, lediglich durch die Natur, durch das Clima, durch die Erziehung u. dgl. bedingt zu seyn. Auch in dem großen Gange der physischen und moralischen Ereignisse, scheinen blos blinde Naturgesetze zu walten und die Schicksale der einzelnen Menschen, wie die der Völker, theils von ihrer eigenen Klugheit und Geschicklichkeit, theils von der zufälligen Conjectur der Umstände abzuhangen, indem so oft das Laster mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt wird, während die Tugend und Weisheit so häufig den widrigsten Schicksalen Preis gegeben ist. So scheint also dem äußeren

---

1) Die metaphysischen Ausdrücke in unsern Sprachen sind alle von äußern sinnlichen Verhältnissen genommen.

oberflächlichen Anblicke nach die ganze Außenwelt gegen die Existenz Gottes und eine höhere Ordnung der Dinge zu streiten. Dieses alles ist jedoch nur trüglicher Schein, der kein vernünftiges Wesen, so lange es nicht in den Zustand innerer Geistes-Erblindung gerathen, irre führen kann, daher die materialistische Denkart dem Menschen ursprünglich nicht eigen, sondern auch selbst der rohe Naturmensch in allen diesen äußern sichtbaren Formen und materiellen Erscheinungen den Ausdruck innerer unsichtbarer geistiger Kräfte erblickt und in den scheinbar verworrensten Schicksalen des Lebens doch allenthalben die Spuren einer höheren lenkenden Vorsicht erkennt. Diese Ueberzeugung liegt mit einer solchen unbedingten Absolutheit in der menschlichen Natur, so daß man noch nie ein ganzes Volk von eigentlichen Materialisten gefunden, sondern den Materialismus überall blos als eine krankhafte Verirrung einzelner Individuen, oder einzelner, durch die falsche Cultur völlig desorganisirter Zeitalter erscheint.

§. 30. Der Materialismus ist jedoch eine Krankheit des geistigen Lebens, zu der ein jeder Mensch, vermöge dem Uebergewicht unserer sinnlichen Natur und der Gebundenheit unseres Geistes, welcher nur sehr schwer sich in Freiheit setzen kann, mehr oder weniger Anlage hat. Es wird daher wohl Niemand geben, der, besonders ehe sein Geist zur freien Selbstthätigkeit sich erhoben und zur Klarheit seiner selbst gediehen, nicht wenigstens in einzelnen Momenten eine Anwandlung von dieser Geistesverstimmung empfunden und seine ganze Verstandes- und Willenskraft aufbieten mußte, damit sich dieselbe in ihm nicht fixire und zur wirklichen Krankheit ausbilde. Diese geistige Krankheit hat übrigens verschiedene Stufen und ganz entgegengesetzte Ursachen, aus denen sie entstehen kann. Je mehr in einem Menschen die passive Empfänglichkeit im Allgemeinen vorwaltet (§. 25), je weniger Selbstthätigkeit er besitzt, sich in Klarheit zu fassen und sich in sich selber fest zu halten, desto weniger wird sein Geist fähig seyn mit lebendiger Kraft sich zu der Idee des Uebersinnlichen und Göttlichen empor zu schwingen, welches ihm zu hoch, zu überschwenglich, und darum zu unglaublich ist. Solche Naturen leben mehr oder weniger in einer geistigen Dumpfheit und haben überhaupt einen sehr schweren Weg der Entwickelung. Ja

gerade je tiefer und zarter bei ihnen der innere Sinn ist, desto langsamer gelangen sie zur eignen Klarheit und Festigkeit. Namentlich hat das Aeußere einen imponirenden Einfluß auf diese Naturen, und alle unerwartete störende Ereignisse können sie leicht verwirren und entmuthigen. Kommen also bei dergleichen Anlagen noch äußere oder innere widrige Begegnisse hinzu, dann ist es möglich, daß ein solcher allzu sensibler Geist dergestalt außer Fassung gebracht wird, daß er wirklich sich selber und die Gottheit verliert, und ihm Alles wie vernunftlose Natur und blinder Zufall erscheint. Selbst innige, Gott liebende Seelen, ehe sie gehörig befestigt und gereinigt sind, gerathen nicht selten in diesen Zustand gänzlicher Verdunklung und Geistesohnmacht. Ja zuweilen werden selbst die stärksten und klarsten Geister, und zwar dann, wenn sie anfangen, sich recht zu Gott zu wenden, dergestalt entmuthigt und verwirrt, daß sie fürchten, in völlige Verzweiflung zu gerathen.

§. 31. Hier ist nun zu unterscheiden eine doppelte Art von Empfänglichkeit: eine geistige und eine sinnliche. Wiegt die geistige Empfänglichkeit im Menschen vor, ist sein innerer intellectueller Sinn tief und innig, und seine Sehnsucht zum ewig Wahren und Guten gewendet; dann wir der bei solch einer Verlassenheit doch immer durch eine unsichtbare göttliche Kraft gehalten, und wird auch in der tiefsten Finsterniß und größten Geistes-Lethargie eine, wenn auch nur schwache, innere Zuversicht in sich empfinden, die ihn vor der Verzweiflung bewahret. Ein solcher Mensch wähnt Alles zu verläugnen, während er im verborgensten Grunde seiner Seele doch mit tiefer Innigkeit an seinem Gott hängt, wie solches aus dem Schmerz erhellt, den er empfindet: weil er aus Mangel an Kraft das Ziel seiner Sehnsucht, das Centrum seines Daseyns und seiner Seligkeit nicht in Klarheit erfassen und vor seiner Seele festhalten kann.

§. 32. Dieser Zustand ist daher ein bloßer Scheintod des Geistes, da nämlich das Leben desselben zwar äußerlich gehemmt und in völliger Ohnmacht liegt, aber in seinem innersten Mittelpuncte fortbesteht. Ja, ein solcher, oft an Blöd- und Wahnsinn gränzender Zustand, so schrecklich er auch für den Menschen ist, kann jedoch wieder für denselben, wenn er nur nicht der trostlosen Verzweiflung sich freiwillig überläßt, zu einem großen Gewinn werden; indem der Mensch

durch die schmerzhafte Beraubung der beseligenden Gegenwart Gottes, die er trotz aller Verfinsterung immer noch in seinem innersten Seelengrunde dunkel fühlt, von der ihm anklebenden Selbstliebe gereiniget, und nach und nach dahin gebracht wird, der Gottheit sich unbedingt und ohne allen Vorbehalt und Anspruch hinzugeben. Hat der Mensch diese Stufe erreicht, dann kehrt die Gottheit in eine solche vernichtigte Seele selber ein; und sie wird dann ohne Anstrengung ihrer eignen Denkkraft von dem lebendigen Daseyn der Gottheit unmittelbar überzeugt werden. Wenn aber der Mensch jener geistigen Selbstvernichtung nachgibt und freiwillig der innern Trostlosigkeit sich überläßt und so von der Gottheit sich wirklich abwendet, wozu jene Naturen besonders geneigt sind, bei denen die Empfänglichkeit mehr nach Außen gewendet und der innere höhere Sinn stumpfer ist, dann freilich kann der Einfluß der Gottheit sich nach und nach vom Menschen entziehen und der Geist allmälig dergestalt niedergebeugt werden, daß er nach und nach den Gebrauch seiner höheren Freiheit und damit zuletzt durch eigenes Verschulden das Gefühl und die innere Ueberzeugung von allem Höheren verliert; und in jenen trübsinnigen Materialismus versinkt, der stets die Folge der innern Passivität des Willens ist.

§. 33. Herrscht dagegen in einem Menschen das active Princip vor, so vermag wohl, besonders ehe der Geist zur gehörigen Reife und Klarheit gediehen, und durch die Uebung seiner Kraft aus der ursprünglich potentiellen Gebundenheit in die intelligible Realität sich eingeführt und bekräftiget hat, die wilde Sinnenleidenschaft seinen Verstand zu betäuben und seinen Willen zu lähmen, daß er auf Momente sein höheres, besseres Bewußtseyn verliert und ihm Alles als bloße Natur erscheint. Auch hier sind zwei Fälle möglich: wiegt die geistige Natur über und nimmt der Wille in seiner tiefsten innersten Neigung keinen Antheil daran, sondern unterliegt er blos aus augenblicklicher Schwäche, so kehret bald nach beschwichtigtem Aufruhr der Sinne mit der Wiederherstellung der unterdrückten Willensfreiheit das höhere Bewußtseyn zurück. Wenn aber die nach Außen gehende sinnliche Activität im Menschen prädominirt und die innere geistige Selbstthätigkeit schwächer ist; und endlich der Wille sich mit Entschiedenheit zur Liebe gegen die Natur wendet, dann verliert der Geist nach und nach die

Kraft des freien Aufschwungs und wird immer tiefer in die Passivität des Materiellen hinabgezogen, wobei denn in dem Menschen mit der Fähigkeit zur geistigen Expansivität zugleich auch das lebendige Gefühl für das Intellectuelle schwindet, und ihm Alles zuletzt als bloße Materie erscheint. Was ursprünglich blos freie Wahl war, wird dem Individuum endlich zur festen eingewurzelten Habitualität, die durch keine Verstandesgründe so leicht erschüttert werden kann, weil jene falsche Ansicht nicht sowohl in dem Verstande, als vielmehr in der Verkehrtheit des Willens und der Gefühlsweise ihren ersten Grund hat, und der Irrthum mithin die Folge eines verirrten Willens ist. Bei dem völlig entschiedenen Materialismus depotencirt sich also der Geist gleichsam selber zu einer Art Materialität. So wie denn überall das Denken eine reelle Action ist (§. 25), und die Verschiedenheit der Denkart zugleich auch eine Verschiedenheit der Seyns-Art des Geistes voraussetzt.

§. 34. Solche krankhafte Geistesverirrungen, deren Spuren zwar von Zeit zu Zeit bei jedem Menschen sich mehr oder weniger zeigen, können jedoch so lange der Einzelne durch den belebenden Einfluß der großen Gesammtmasse der Geister zum höhern geistigen Leben angeregt und im Vertrauen auf Gott gekräftiget wird, sich nicht so leicht fixiren und zur förmlichen Krankheit ausbilden. Daher man bei einem gesunden Volke nur höchst selten ganz entschiedene Materialisten findet, sondern es hier blos bei der innern Anwandlung bleibt; indem der völlige Ausbruch zum Materialismus wozu allerdings der natürliche Theil im Menschen mehr oder weniger neigt, durch den allgemeinen Geist des Ganzen, der mit einer magischen Kraft auf den Einzelnen einwirkt, ihn hebt und erweckt, zurückgehalten wird. —

§. 35. Wenn aber in dem großen Ganzen der Menschheit jener lebendige Aufschwung des Gemüths zu Gott selber zu erschlaffen und der Mensch das innere Gefühl für das Göttliche und Geistige zu verlieren beginnt, das einzelne Individuum jetzt nicht mehr von dem andern lebendig angeregt wird; dann fängt die durch die Religion gebundene und niedergehaltene Materialität nach und nach an mit Macht zu erwachen. Der Wille des Einzelnen,

der sich nicht mehr durch die Gesammtheit gehoben und gekräftigt fühlt, wird jetzt allmälig schwächer und schlaffer und neigt sich, hauptsächlich in den activen sinnlichen, aber auch selbst in den geistigen Naturen, namentlich aber bei der Jugend, immer stärker zur positiven Lust am Sinnlichen; und so versinkt die große Masse der Geister mit jeder neuen Generation (weil es nämlich der späteren an den lebendigen Incitamenten gebricht) immer tiefer in die flache Aeußerlichkeit einer frivolen, materialistischen Gefühlsweise; die alsdann von den Forschern wissenschaftlich ausgebildet und so der Materialismus des Willens durch den Begriff scientifisch begründet wird. Die passiven Naturen verfallen dann gewöhnlich, da es ihnen an aller Stütze gebricht, sich empor zu richten, in Unklarheit und Verwirrung der Ideen, woraus am Ende jene trostlose Verzweiflung an aller höheren Wahrheit entsteht. Die stärkern intelligentern Naturen entgehen zwar meist dem gemeinen Materialismus, gerathen aber bei einer solchen allgemeinen Degeneration der Welt leicht auf das entgegengesetzte Extrem; und nur wenige hohe und tiefe Seelen sind so glücklich, sich rein zu erhalten und das Heilige in sich ungetrübt zu bewahren.

§. 36. Der Materialismus der Wissenschaft, welcher aus dem Materialismus des Gefühls hervorgehend, letztern selbst wieder begründen und rechtfertigen hilft, ist an sich selbst kein ethisches Vergehen, sondern ist die nothwendige Consequenz des nach Wahrheit strebenden, aber in Einseitigkeit gefallenen menschlichen Geistes. Denn, wenn mit der lebendigen Schwungkraft des Geistes das wahre Verständniß des höhern Geistigen sich in uns verliert und dasselbe als etwas Fremdartiges erscheint; dann muß nothwendig der urtheilende Verstand, der in Allem Einheit und Uebereinstimmung sucht, jenes unverständlich gewordene Spirituelle als nichtig verwerfen und die Materialität für das einzig wahre Seyn annehmen. Die ethische Schuld liegt also nicht sowohl in der wissenschaftlichen Verfolgung jener materialistischen Principien, sondern vielmehr in jener ersten leisen, oft kaum bemerkbaren Abwendung von dem Höheren; wodurch nach und nach die Richtung des ganzen Zeitalters zum Materiellen auf viele Generationen hinaus entschieden wird. Indessen haftet natür-

lich auf jedem einzelnen Nachkommen mehr oder weniger ein Theil der Schuld, indem ein jeder doch wieder mit Freiheit sich zur materialistischen Denkart bestimmt.

§. 37. Der Materialismus, welcher als das Widerspiel des Spiritualismus die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des geistigen Princips läugnet und das Innere aus dem Aeußeren, die Selbstthätigkeit aus dem Leiden, und das subjective Denken aus einem objectiven, ruhenden Seyn erklärt, mithin Alles umkehrt und was blos Product und Resultat ist, zum Princip erhebt, theilt sich in verschiedene Systeme, wovon eins wieder roher und gröber, als das andere ist. Die Stufe der tiefsten Entäußerung, in die der menschliche Geist zu sinken vermag, stellt sich uns dar in dem gemeinen Atomismus: dem zufolge das primitive Seyn aus lauter leblosen und getrennten, blos in ihrer äußern Gestalt unterschiedenen Aggregattheilchen besteht, welche durch einen äußern Zufall auf einander gestoßen und sich verbunden haben, woraus dann die innere Attraction und Repulsion derselben entstanden, und die einzelnen Naturkörper und Organismen sich gebildet; die sich denn zu ihrer Zeit eben so wieder auflösen und aus ihren Trümmern neue Formationen hervorgehen.

§. 38. Dieses System, welches den Begriff von Einheit, Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, von Leben und Thätigkeit völlig aufhebt, Alles auf einen blinden Zufall, auf eine schlechthin einheitslose Vielheit, und innerlichkeitslose Aeußerlichkeit reducirt und das Lebendige sonach aus dem Todten entstehen läßt, ist eigentlich der wahre, consequente Materialismus, der mit dem Spiritualismus der Vernunft in diametraler Opposition steht. Da jedoch der Mensch auch in seinem tiefsten Falle die Grundformen der Vernünftigkeit nie ganz verlieren kann, so erschien dieses, dem Scepticismus so nahe verwandte System dem menschlichen Verstande doch zu absurd, um einen allgemeinen bleibenden Eingang finden zu können. Namentlich mußte es selbst dem flachsten Denker in die Augen springen, daß durch eine blos äußere mechanische Verbindung todter Stoffe keine innere selbstständige Lebenskraft, z. B. die Spontaneität des Organismus in der Aneignung und Ausscheidung des materiellen Stoffs, noch weniger aber die Spontaneität der Seele in der Perception sinnlicher Empfindungen oder gar die höhere Selbstthätigkeit des Denk- und

Willensvermögens, entstehen könne; indem, wo nicht schon eine ursprüngliche Selbstthätigkeit innerlich vorhanden, solche unmöglich durch Composition von Außen hervorzubringen seye.

§. 39. Höher als dieser rohe, gemeine und absurde Atomismus stehet jene Ansicht, welche die Materie gewissermaßen beseelt und ihr Substrat als eine wirkliche, lebendige Kraft betrachtet, die vermöge des in ihr liegenden Bildungstriebes immerfort Lebensgeburten erzeugt, dieselben dann zerstört und daraus wieder neue lebendige Gebilde hervorbringt. Diese Doctrin, die wenigstens den Grundprincipien der Vernunft nicht so offenbar widerspricht, indem sie allerdings ein Leben und eine Art Einheit und Gesetzmäßigkeit, aber blos auf äußerer, unterer Stufe statuiret, — ist jedoch gerade dadurch, weil sie den Schein der Vernünftigkeit trägt, für alle diejenigen, die sich blos mit der Oberflächlichkeit begnügen, und nicht in die Tiefen eindringen wollen, eben so blendend als gefährlich. Sie bildete daher zu allen Zeiten, wo der Materialismus um sich griff, das herrschende System in der Welt.

§. 40. Wenn nun auch nach dieser höhern materialistischen Ansicht sich das Wesen der Pflanzen- und thierischen Welt scheinbar erklären läßt, so kann es doch nimmermehr gelingen, die Möglichkeit darzuthun, wie das blos physische Leben zur geistigen Selbstständigkeit steigen und aus der thierischen empfindenden Seele eine freie, denkende Intelligenz werden soll. Gleichwie das organische Leben kein Product einer todten Materie seyn, mithin durch keinerlei mechanische Zusammensetzung aus leblosen Elementen erzeugt werden kann, sondern die Vitalität, in der Materie selber liegend gedacht und mithin als das innere ursprüngliche Princip derselben angesehen werden muß, welches allen einzelnen organischen Erscheinungen in der Natur zu Grunde liegt, und dieselben bedingt; eben so kann auch der selbstthätige, intelligible Geist unmöglich ein Product aus der nicht intelligenten, unfreien Lebenskraft seyn; sondern muß nothwendig als ein ursprünglich selbstständiges Princip gedacht werden, welches sich zu der Lebenskraft, wie diese zum materiellen Stoffe verhält.

§. 41. Der Geist ist nämlich das Vermögen der Erkenntniß. — Erkennen aber heißt, das in der Empfindung von

Außen gegebene concrete Mannichfaltige (den Stoff) durch Abstraction auf seine innere Form oder auf das Allgemeine des Begriffs, die allgemeinen Begriffe dann wieder auf höhere allgemeinere Principien, und diese zuletzt auf ein höchstes allgemeines Einheitsprincip zurückzuführen; solchem nach das Besondere und Mannichfaltige oder den Stoff, als enthalten und begründet in dem Allgemeinen oder der Form zu begreifen; und auf diese Weise die ewige Erzeugung des Endlichen aus dem Unendlichen selbstthätig nachzubilden, und diesen innern Proceß des Werdens sodann in das äußere Wort auszuprägen, und so dem Gedanken eine objective Gestalt zu geben. Zur Bildung des allergeringsten Begriffes wird daher schon vor aller anzustellenden Abstraction und Vergleichung, wenigstens die dunkle Ahnung von Allgemeinheit, Einheit, Uebereinstimmung und Gesetzmäßigkeit in dem Gemüthe vorausgesetzt. Von Außen können diese Vorstellungen nicht in uns kommen, indem wir durch die Sinne unmittelbar nur eine concrete äußerliche Mannichfaltigkeit wahrnehmen; daher wir also die Allgemeinheit, Einheit und Verbindung als etwas Innerliches und Selbstthätiges in die Dinge selber hineindenken müssen.

§. 42. Trüge mithin der Mensch die Ahnung von Einheit, Allgemeinheit und Regelmäßigkeit nicht ursprünglich in sich selber, was sollte ihn bestimmen, ehe er noch irgend eine Vergleichung gemacht, eine innere Ordnung und Gesetzmäßigkeit in den Dingen vorauszusetzen? Denn unmöglich kann der Geist nach etwas forschen, von dem er nicht wenigstens ein dunkles Vorgefühl hat. Offenbar ist also das System unserer Begriffe nicht das Resultat einer successiven Accumulation von Außen, sondern unserm Denken liegt ursprünglich das Gefühl der Einheit, Allgemeinheit und Regelmäßigkeit unter: wie wir solches ganz deutlich beim ersten Erwachen der Reflexion in den Kindern wahrnehmen. Liegt aber unserm Denken das Gefühl von Einheit, Allgemeinheit und Regelmäßigkeit zu Grunde, so muß unser Geist selber eine reproductive, die Besonderheit und Mannichfaltigkeit (nachbildlich) erzeugende Einheit und Allgemeinheit seyn. Denn das Gesetz der Einheit, welches der Mensch in sich fühlt, kann von seinem Geiste nicht verschieden, sondern muß das Wesen des Geistes selber seyn.

§. 43. Der tiefer gehende Materialist stellt freilich nicht in Abrede, daß ein gewisses Gefühl von Einheit und demnach ein bestimmter Trieb zum Vergleichen und Einigen in uns liege, der allerdings der anzustellenden Erfahrung ursprünglich vorhergehe und dieselbe bedinge. Allein er erklärt sich die Sache blos auf eine physisch-organische Weise. Denn da er die Empfindung und Anschauung der Seele als eine bloße Steigerung der organischen Reizbarkeit betrachtet, so erscheint ihm die einende Thätigkeit des Geistes im Denken, als die höhere Potenz der Alles einenden organischen Lebensthätigkeit, und sonach die Identität des Selbstbewußtseyns, blos als die höhere Sublimation des thierischen Gemeingefühls, in welchem sich alle Lebensempfindungen als in ihrem Centrum vereinigen.

§. 44. Es ist unläugbar, daß die Functionen des geistigen und organischen Lebens in dem genauesten Parallelismus stehen, und eines gleichsam das Bild des andern ist. Nur fragt es sich, welches von beiden das primitive, typische, und welches das secundäre, copeiliche sey? Bei der Beantwortung dieser Frage, kann jedoch durchaus kein Zweifel obwalten, da wir in unserm Geiste ein zu bestimmtes Zeugniß finden, welches auf die evidenteste Weise die Sache entscheidet und jede Art von Materialismus niederschlägt. Betrachtet man nämlich unser Bewußtseyn als die Steigerung unseres organischen Gemeingefühls und das Denken als eine Potenzirung des allgemeinen organischen Identificationsprozesses, so ließe sich wohl in einiger Hinsicht der Act der einenden Thätigkeit unseres Geistes erklären; durchaus aber nicht das Gefühl von Nothwendigkeit und unbedingter Allgemeinheit begreiflich machen, welches mit so vielen unserer Begriffe und Ideen verbunden ist. Das durch die Sinne wahrgenommene Seyn außer uns, gewährt uns blos die Empfindung der Wirklichkeit und concreten Mannichfaltigkeit, keineswegs aber den Begriff der unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Da nun die Materie, als eine Aeußerlichkeit, weder im Ganzen noch in ihren einzelnen Theilen den Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihres Daseyns in sich trägt, woher sollte also der Begriff von unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit in den menschlichen Verstand

kommen, wenn unser Geist blos die höhere Steigerung der physischen Lebenskraft wäre? Würde ein solches aus der materiellen Lebenskraft stammende Wesen auch einiger sinnlichen Vorstellungen fähig seyn, so könnten dieselben doch nur auf den Kreis der assertorischen Wirklichkeit sich beziehen, nie aber den Character der unbedingten Allgemeinheit und apodictischen Nothwendigkeit in Anspruch nehmen.

§. 45. Es ist unmöglich, daß der Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit blos aus der fortgesetzten Beobachtung einer Menge von ähnlichen Fällen entstehen könne, denn der Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit setzt vielmehr eine, aller Erfahrung vorhergehende und derselben ursprünglich zu Grunde liegende Gewißheit voraus. Freilich können Dinge, die wir bei allen Gelegenheiten zugleich oder in einer steten Aufeinanderfolge wahrnehmen, sich in unserer Einbildungskraft dermaßen associiren, daß wir dieselben stets in derselben Verbindung uns vorstellen müssen. Auf diese Weise haben sich auch die Materialisten, nach der Consequenz ihres Systems, den Ursprung der mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbundenen Begriffe erklärt. Allein so wenig die Wahrnehmung eines blos äußerlichen räumlichen und zeitlichen Zusammenseyns oder Aufeinanderfolgens, uns den Begriff einer innern Relation der Dinge gibt, sondern dieser Begriff als etwas rein Inneres aus unserm Geiste kommen muß; eben so wenig kann durch die Gewohnheit, etwas immer und in derselben Ordnung zu beobachten, der Begriff von einer innern Nothwendigkeit und unbedingten Allgemeinheit erzeugt werden, sondern eine solche Gewohnheit kann höchstens zu einer blos äußeren, zufälligen und mechanischen Nothwendigkeit und einer bloßen relativen Allgemeinheit führen.

§. 46. Wollte man aber vielleicht das Gefühl der Allgemeinheit in uns auf blos physischem Wege erklären, nämlich als die Wirkung der von Einzelnen zum Universellen sich steigernden Lebenskraft: und das Gefühl der Nothwendigkeit als das Resultat einer innern organischen Nöthigung; so daß nämlich, wie unserm physisch-seelischen Leben gewisse organische Triebe und Bedürfnisse zu Grunde liegen, auch die einende Thätigkeit unseres Geistes als die höhere Potenz des organischen Lebensprinzips durch ein ähn-

liches Naturgesetz bedingt sey? Einem scharfsinnigen Materialisten möchte es wirklich nicht schwer fallen, alle logische Denkgesetze aus dem organischen Selbstgefühle zu erklären, weil das organische Leben einen äußeren Abdruck des Geistes bildet. Die Aufstellung einer solchen physicalischen Logik, als einer Nachäffung der Vernunft würde in der That die Vollendung des Materialismus seyn. Allein, wenn unsere Allgemeinbegriffe blos das Resultat des organischen vom Individuellen zum Universellen aufstrebenden Lebenstriebes; das concrete Mannichfaltige, mithin das einzige Reelle, das Allgemeine hingegen ein bloßes abstractes leeres Gedankending wäre; so würde diesen aus der Besonderheit entstandenen generellen Abstractionen nur eine relative Allgemeinheit zukommen und ihnen jene unbedingte absolute Allgemeinheit abgehen, welche aus keiner Combination endlicher Mannichfaltigkeiten von Außen hervorgebracht werden kann; sondern die umgekehrt, als eine die gesammte endliche Mannichfaltigkeit realiter von Innen heraus selbstthätig umfassende und constituirende Einheit derselben ursprünglich zu Grunde liegen muß. Auf gleiche Weise würden wir, wenn die Regeln unsers Denkens in bloßen Naturgesetzen bestehen würden, zwar genöthiget so und nicht anders zu denken; es würde uns aber dabei an aller Einsicht in die innere Nothwendigkeit der Gegenstände fehlen, und wir würden in diesem Falle aller innern Gewißheit und Ueberzeugung ermangeln, welche aus keinem äußern Naturzwang hervorgehen kann, sondern lediglich das Resultat einer in sich selbst bedingten, über alle concrete äußere Bedingungen erhabenen, das concrete Aeußere vielmehr selbst bestimmenden innern selbstthätigen Nöthigung ist; die mithin blos auf dem Acte der in uns als Vernunft sich selbst setzenden und sich in uns selbst begründenden Einheit und Selbstgleichheit beruhen muß. In und durch diese, aus innerer Autonomie als (relative) Vernunft sich in uns selber setzende Einheit und Selbstgleichheit wissen wir: indem wir nämlich durch sie das uns von Außen gegebene Besondere und Mannichfaltige, auf die absolute Einheit und Allgemeinheit als die absolute Vernunft denkend beziehen; und nur in sofern wir das besondere Endliche, als bestimmt durch das Unendliche erkennen und gleichsam die Genesis des Seyns

in uns selber nachbilden, sehen wir die Dinge in ihrer inneren Nothwendigkeit ein. Dieses ist der eigentliche Character der menschlichen Erkenntniß; denn die Thiere erkennen wohl auch, aber in blos äußeren Beziehungen, weil ihr Daseyn ein blos äußerliches Naturleben ist [1].

§. 47. Hieraus erhellet nun mit Evidenz, daß das Denken kein Resultat einer aus der ursprünglichen Besonderheit zur Allgemeinheit aufstrebenden Thätigkeit, mithin unser Geist keine potenzirte Steigerung der, von Außen nach Innen zu sich selbst tendirenden Lebenskraft seyn könne; sondern ein selbstthätiges, über die untere äußere Materialität erhabenes Princip seyn müsse. Denn ein ursprüngliches, unfreies, blos durch Naturimpulse getriebenes äußerliches materielles Seyn, kann nimmermehr zu einer inneren unendlichen, sich selbst bestimmenden, von Außen völlig unabhängigen freien Autonomie sich erheben [2]. Weit begreiflicher ist es, daß sich die freie unendliche Selbstthätigkeit zur Endlichkeit depotenzire, als daß ein schlechthin passives, gebundenes und unfreies Seyn, sich aus sich selber zur freien unendlichen Autonomie erhebe. Das freie Autonomische muß also das Ursprüngliche und die passive materielle Naturgebundenheit nothwendig das Secundäre seyn. Damit ist jedoch nicht gemeint, daß der individuelle Geist sich aus sich selber frei, thätig erzeugt, und sonach sein eigner Schöpfer sey; sondern blos, daß die geistige Thätigkeit einen höhern Ursprung als die äußere passive Materie haben, und der allgemeinen Gebundenheit des Seyns zuletzt eine ursprüngliche absolute selbstthätige Autonomie zu Grunde liegen müsse; die Gebundenheit daher blos eine negative Selbstthätigkeit bilde, mithin eigentlich nichts Todtes bestehe, sondern alles lebendig sey.

---

1) Die Philosophie hat bisher zu wenig den Unterschied zwischen dem innern und äußern Seyn und dessen gegenseitige Beziehungen auf einander erfaßt; was in der Kabbalah ganz besonders hervorgehoben wird.

2) Ein höchst lehrreiches Zeugniß für die innere Selbstthätigkeit des Geistes liefert die Geschichte des blind- und taubgebornen James Mitschel, welche Schubert in der Geschichte der Seele anführt.

§. 48. Obgleich der Materialismus völlig Unrecht hat, wenn er die Autonomie des menschlichen Geistes leugnet, so sind doch andererseits seine Behauptungen über die Abhängigkeit des Menschen keineswegs ohne Grund. Denn allerdings ist der Mensch, weil er nicht die absolute göttliche Ein- und Allheit selber, sondern eine bloße copeiliche oder relative Ein- und Allheitin der Besonderheit bildet bei seiner Selbstthätigkeit und Unendlichkeit ein eben so beschränktes, abhängiges Wesen, welches in sich keine absolute, selbstständige Existenz hat, sondern nur in und durch das Ganze lebt: daher er den Stoff seiner Gedanken (das concrete Mannichfaltige) lediglich von Außen erhalten muß, und blos die Form der selbstthätigen Verknüpfung, (die Einheit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit) in sich besitzt; weche als synthesirende Vernunftthätigkeit sich erst am concreten Mannichfaltigen lebendig entwickelt: so daß der Mensch nur an der äußern schiedlichen endlichen Mannichfaltigkeit zum Bewußtseyn der Einheit, Unendlichkeit, Innerlichkeit und Nothwendigkeit gelangt. Daher hat der Materialist recht, daß es keine ursprünglich fertige Ideen in uns gibt, wie der sich selbst mißverstehende Idealismus behauptet; sondern, daß unsere Vorstellungen lediglich durch äußere Erfahrung entstehe und der Geist nur durch die äußern Einwirkungen zum Bewußtseyn seiner selbst gelange. Allein darin liegt sein Irrthum, daß er Alles der äußern Erfahrung zuschreibt und die innere lebendige Spontaneität des Geistes verkennt, welche vorausgesetzt wird, eine Erfahrung zu machen. Denn hätte der Geist kein selbstthätiges Leben in sich, läge in ihm nicht eine ganz bestimmte Ahnung der Einheit und Gesetzmäßigkeit, so würde er nie dazu kommen, in der Außenwelt Gesetze und Regeln zu unterstellen und denselben in der Erfahrung nachzuforschen. Ja, läge nicht im Geiste auf eine active Weise die ganze Form des Daseyns nach seiner Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, so würde er nie im Stande seyn, von irgend einem Dinge sich einen klaren Begriff zu machen, weil eigentlich nur das vom Menschen begriffen wird, was ihm selber im Innersten eigen ist. Obwohl also der Geist sich nur an dem Aeußern zum Bewußtseyn seiner selbst entwickelt, so ist er doch an und für sich eine selbstständige Kraft des Lebens, in dem die ganze Welt ahnungsvoll liegt. Daher er sich unaufhörlich nach Außen getrieben fühlt, um seine

dunklen Ahnungen zu verfolgen, und sich selber in Klarheit aufzugehen. Auch was der Materialist behauptet, daß alle geistige Thätigkeit eine materielle Bewegung sey, ist ebenfalls wahr, aber blos in dem Sinne, daß jene Bewegung selber nur als der irdische Ausdruck rein geistiger Thätigkeit erscheint.

§. 49. So wie nun in der Subjectivität des Denkens, das concrete Mannichfaltige, oder der gegebene Stoff, das passiv Begriffene, logisch Gesetzte und ideell Erzeugte; die Einheit aber, oder die thätige Form, welche als intelligibles Princip dem Denken zum Grunde liegt, das logisch Setzende, ideell Zeugende, in innerer Nothwendigkeit Begreifende ist: so muß auch in der Objectivität des Seyns, dieses von uns Erkannte, nämlich die concrete Mannichfaltigkeit des gesammten realen Daseyns außer uns; welche den Grund der Nothwendigkeit ihrer Existenz nicht in sich selber besitzt, gleichfalls ein Gesetztes, Gewordenes und lebendig Gezeugtes, das constituirende und zeugende Princip hingegen eine unendliche, schlechthin selbstständige, in sich selber absolut nothwendige Einheit seyn; welche als der Realgrund des objectiven Seyns, zugleich auch das Princip des idealen Fürsichseyns; mithin als die absolute Vernunft den lebendigen Grund der relativen Vernunft ausmacht: so daß die relative Vernunft in der absoluten Vernunft auf innere autonomische Weise selber bedingt ist.

§. 50. Seyn und Denken können nicht anders als von gemeinschaftlicher homogener Abkunft seyn, denn wie wäre sonst eine Uebereinstimmung zwischen beiden, ein Uebergang vom Object zum Subject und vom Subject zum Object möglich? Stellt man die Materie als urständlich vor, dann muß auch nach der Consequenz der Sache das Denken eine materielle Modification seyn; und kann denn nichts anderes, als die Reflexion und Beziehung der Materie auf sich selber bedeuten. In diesem Falle aber gäbe es keine ursprüngliche Vernunft, keine positive Einheit, Innerlichkeit, Selbstthätigkeit, und Unendlichkeit in uns, sondern die Einheit in uns wäre dann blos eine Verbindung der Vielheit, die Innerlichkeit eine in sich selbst gewendete Aeußerlichkeit, die Selbstthätigkeit eine verminderte Leidenheit, die Unendlichkeit eine unbestimmte unbegränzte Endlich-

keit. Die Dinge außer uns beständen in diesem Falle lediglich aus einer concreten Mannichfaltigkeit; die Einheit und Verbindung in ihnen wäre dann keine innere, ursprüngliche, sondern eine blos von außen erzeugte. Unsere Begriffe von Einheit und Allgemeinheit würden sonach lauter accidentelle, äußerlich an den Dingen haftende Prädicate bezeichnen, die aber für sich selber nur negative Abstractionen, ohne allen innern positiven Gehalt seyn könnten.

§. 51. Ist aber das Denken ein absoluter Act, ist es ein auf einer ursprünglichen Einheit beruhendes reproductives Einigen des Mannichfaltigen, dann kann das endliche Mannichfaltige des äußern materiellen Stoffs, welches eine blos concrete leidende Wirklichkeit ohne innere selbstthätige Nothwendigkeit bildet, ohnmöglich ein ursprüngliches, sondern muß durchaus ein blos gewirktes Product seyn; dessen wirkende Ursache die unendliche schlechthin durch sich selbst sich setzende, in sich selber nothwendige Einheit ist; welche die absolute Form oder die Seele alles Seyns ausmacht. So daß also das endliche concrete Mannichfaltige nur in und durch die Allgemeinheit, Unendlichkeit und Einheit der Form bestehet, und blos als die Verendlichung, Besonderung und Vereinzelung der Einheit, Unendlichkeit und Allgemeinheit darstellt: folglich die Materie ihrem innern Wesen nach nicht anderes, als lebendiger gebundener Geist ist.

§. 52. Die absolute Einheit als die absolute Form des Seyns kann aber keine blos leere abstracte Allgemeinheit und Unendlichkeit seyn, sonst wäre sie ohne wahre Existenz und Wirksamkeit; und es könnte aus ihr nichts entstehen. Sie muß also zugleich als reeller Inhalt existiren. Dieser Inhalt kann aber nichts anders, als sie selber wieder in ihrer eigenen Besonderlichheit seyn. Form und Inhalt sind daher in der absoluten Einheit identisch eins: in ihr ist die Form gleich dem Inhalte, und der Inhalt gleich der Form. Als Form ist sie die Einheit und als Inhalt die Fülle der Allheit. So wenig nun die absolute Form ohne Inhalt existiren kann, eben so wenig kann die von ihr hervorgebrachte concrete Mannichfaltigkeit ohne Form bestehen; indem das concrete Mannichfaltige nur in und durch die Form

des Allgemeinen Existenz hat. Wie daher die Totalität des gesammten concreten Seyns, in und durch die absolute Einheit als der allgemeinen Seele aller Wesen lebt und bestehet: so bestehet jeder einzelne concrete Theil der unendlichen Mannichfaltigkeit, insofern er wieder ein relatives Ganze bildet, in und durch seine relative, besonderheitliche Form: so daß also jedes concrete Wesen wieder sein relatives Allgemeine oder seine Seele besitzt, durch welche es mit der absoluten Allgemeinheit oder der absoluten Seele verbunden ist. Wie nun in der absoluten Einheit die Form oder der Inhalt auf absolute Weise eins sind, so sind auch in der relativen Existenz Form und Inhalt eins; jedoch auf schiedliche Weise sich einander relativ entgegengesetzt.

§. 53. Aus diesem allen folgt also, daß unsere irdische Welt keineswegs die einzige Existenz ist: sondern daß es nicht nur über dieser endlichen concreten Welt noch eine höhere reelle Existenz geben müsse, die sich zu unserm irdischen Daseyn wie Allgemeines zum Besondern verhält; sondern daß es auch in diesem Reiche des höhern Seyns noch vielerlei Stufen der Existenzweise geben könne, von denen die eine immer höher, innerlicher, allgemeiner und geistiger, als die andere ist, ohne doch aufzuhören, eine Concretheit zu seyn. Diese höheren Existenzen sind keine durch irdische Raum- und Zeitverhältnisse begränzte Einzelheiten, sondern bei ihnen ist, nach der Stufe ihres Wesens das Concrete dermaßen im Allgemeinen und das Aeußere im Innern verschmolzen, daß sie gleichsam in reiner ätherischer Schwebe sich befinden; mithin keine Concretheiten im irdischen groben Sinne bilden.

* *
*

§. 54. Nicht minder zeigt sich die Nichtigkeit des materialistischen Systems, wenn wir dasselbe mit den Ansprüchen unseres sittlichen und ästhetischen Gefühls vergleichen. Ist die geistige Natur des Menschen blos eine höhere potenzirte Steigerung des thierischen Daseyns, so können auch den Menschen keine andere, als blos thierische, eigennützige Motive bestimmen, die entweder den unmittelbaren groben Sinnengenuß, oder einen durch Klugheit geleiteten feineren

Egoismus zum Grunde haben. Die Materialisten machen hiervon auch kein Hehl. Nach ihrem System, welches von einer inneren ursprünglichen lebendigen absoluten Einheit nichts weiß und welches im Theoretischen wie im Praktischen blos auf dem Standpuncte der Aeußerlichkeit und Vielheit steht, und die Einheit daher als eine Verbindung von Außen betrachtet; erscheinen die Menschen als lauter gesonderte Einzelheiten, welche blos von Außen her, theils durch die angebornen Triebe der Sympathie und Geselligkeit (die in der natürlichen Ohnmacht und Hülfsbedürftigkeit des Einzelnen ihren Grund haben), theils durch den deutlich erkannten Vortheil, den einer dem andern gewährt, zusammen gehalten; und so ein jeder zur Beschränkung seiner für den andern störenden Handlungsweise bewogen wird. So richtig diese Philosophie zwar den jetzigen natürlichen Zustand des menschlichen Gemüths characterisirt, wenn sie die Selbstliebe als herrschenden Grundzug unseres Wesens bezeichnet, so irren diese Philosophen doch darin, wenn sie außer dem Egoismus keine andern höheren Motive im Menschen wollen gelten lassen. Denn in jedem menschlichen Gemüthe spricht sich neben dem Egoismus mehr oder weniger klar und deutlich eine Stimme (das Gewissen) aus, die der Sinnlichkeit und Selbstsucht völlig entgegen steht und deren Anforderung sich als ein unbedingtes Pflichtgebot mit innerer absoluter Nothwendigkeit uns aufdringt.

§. 55. So finden sich also zwei ganz entgegengesetzte Incitamente in uns, die mit einander im offenbarsten Widerstreite liegen. Das eine ist der Egoismus und der Hang zur Sinnlichkeit, dem zu folgen uns leicht und annehmlich wird, und welcher daher auch als der ursprüngliche überwiegende Zug in unserer Natur erscheint; das andere aber ist die Idee einer freien Herrschaft über die Sinnlichkeit, die uneigennützige Unterordnung unseres egoistischen Wollens unter das Ganze, und die völlige Hingabe unserer Selbst an die Gottheit: ein Gedanke, der freilich unserer sinnlichen selbstsüchtigen Natur durchaus widerstrebt, nichts destoweniger aber, als ein zu erfüllendes Pflichtgebot uns beständig mahnt, uns durch innere Vorwürfe straft, so wie wir demselben entgegen handeln; dagegen mit innerer Zufriedenheit uns lohnt, wenn wir ihm gemäß leben, und mit der größten Ehrfurcht uns erfüllt, wo wir das sittlich

Gute aus dem schweren Kampfe mit der natürlichen Neigung siegreich hervorgehen sehen. Woher nun jene Achtung und Ehrfurcht vor der Tugend, die unserer natürlichen Sinnlichkeit doch so schwer fällt? woher jene Reue, jene Vorwürfe und Qualen, die wir bei Uebertretung der Pflichtgebote empfinden, wenn unser Wesen blos eine verfeinerte Thierheit wäre?

§. 56. Die Materialisten haben sich freilich bemüht, den Ursprung der Begriffe von Pflicht und Recht auf ihre Weise zu erklären. Der Atomismus, der als das völlige Widerspiel der Vernunft durchaus keine Art von Innerlichkeit gelten läßt, sondern alles von Seiten der absolutesten Aeußerlichkeit ansiehet, betrachtet das innere Pflichtgefühl als die Folge der dem Menschen durch die Erziehung und öffentliche Ordnung eingepflanzten primitiven Eindrücke, welche sich durch die beständige Gewohnheit so tief und fest in das Gemüth eingeprägt, daß sie als eine unbedingte innere Nöthigung uns erscheinen. Diese atomistische Deduction des Sittengesetzes ist aber eben so absurd und sinnlos, als die Erklärung des Ursprungs der Nothwendigkeit im Denken. Denn gleichwie durch die Gewohnheit, Dinge immer in derselben Ordnung wahrzunehmen, sich in dem Vorstellungsvermögen allerdings eine gewisse Association der Vorstellungen erzeugen kann, so kann auch dem Menschen durch Erziehung und Gewohnheit und durch die Wirkungen der Furcht manches zu thun oder zu unterlassen habituell gemacht werden. Allein so wenig die gewohnte äußere Ordnung der Dinge fähig ist, in unserm Geiste das Gefühl einer innern Nothwendigkeit hervorzubringen (§. 45), eben so wenig vermag die Erziehung und der Staat mit allen seinen Zwangsmitteln in unserm Gemüthe das Gefühl der sittlichen Pflicht und Achtung vor den Gesetzen zu erzeugen. Denn der Begriff von sittlicher Pflicht ist gleich der Nothwendigkeit in unserm Denken etwas, so allein auf einer inneren Anerkennung und Ueberzeugung beruhet, und sich durch keine äußeren Motive bewirken läßt. Trügen wir daher das Gefühl von Pflicht und Achtung vor dem Gesetze nicht ursprünglich in uns, so würde ein solches Gefühl durch keine Art von Erziehung und Zwangsanstalten des Staats in unserm Innern hervorgebracht werden können.

§. 57. Am wenigsten wäre die Jugend fähig, den Begriff von Pflicht zu fassen, läge derselbe nicht schon ursprünglich

im menschlichen Gemüthe; denn der angeborne natürliche Egoismus müßte sich in den jugendlichen Seelen durchaus empören, unter ein fremdartiges, widernatürliches Gesetz sich zu beugen, das blos die besonnene Klugheit erfunden. Allein solches ist gerade der entgegengesetzte Fall. Denn so gut das Kind gleich bei dem ersten Erwachen seines Denk- und Sprachvermögens schon einen sehr bestimmten Sinn für die logischen Gesetze verräth, ohne welche innere selbstthätige Anlage es überhaupt gar nicht fähig wäre, denken und sprechen zu lernen, so zeigt sich auch schon sehr frühe im Kinde ein Verständniß, daß es neben seinen Lieblings-Neigungen, auch noch eine Regel für sein Handeln gibt, welcher zu folgen schön und recht ist. Und dieser moralische Sinn im Kinde, diese angeborne innere Billigung und Mißbilligung einer Handlungsweise ist es allein, was dasselbe zu einer sittlichen Erziehung fähig macht.

§. 58. Zwar kann das angeborne sittliche Gefühl durch Erziehung und Gewohnheit im Menschen zum Theil auch verbildet und schief geleitet werden; daher die Menschen nicht an allen Orten und zu allen Zeiten über das was sittlich und anständig ist mit einander übereinstimmen; woraus die Materialisten auch einen Hauptbeweis nehmen wollen, um zu zeigen, daß die sittlichen Begriffe blos das Werk äußerer Einflüsse auf den Menschen seyen. Allein aus allen ihren Demonstrationen folgt weiter nichts, als daß der Mensch vermöge seiner receptiblen und zur Corruption geneigten Natur ein, in seinen sittlichen Begriffen, durch Erziehung und Gewohnheit, durch Clima und andere Verhältnisse, leicht modificirbares Wesen ist. Wie er denn auch durch ein fortgesetztes lasterhaftes Leben sogar die Stimme des Gewissens und das Gefühl des Guten in sich ganz unterdrücken, und in das Böse sich völlig vergestalten kann. Keineswegs folgt aber daraus, daß der Mensch die Grundidee der Pflicht und Sittlichkeit von Außen erhalte: um so mehr, da jene Differenz in den sittlichen Ansichten der Völker doch nur hier und da einzelne Gegenstände betrifft; indeß alle Völker über das Grundwesen der Sittlichkeit von jeher einstimmig dachten, welche Uebereinstimmung unmöglich, wenn das sittliche Gefühl dem Menschen

nicht ursprünglich angeboren wäre [1]). Dieselbe Bewandniß hat es auch mit dem Gefühl des Schönen, welches wie das Gute, sowohl von dem Angenehmen, als Nützlichen ganz unterschieden ist und folglich mit jenem von gleichem höhern Ursprung seyn muß.

§. 59. Der höhere Materialismus betrachtet freilich nicht wie der gemeine, rohe und äußerliche Atomismus, die Moral als eine Erfindung menschlicher Klugheit, sondern ihm erscheint dieselbe vielmehr als ein wirkliches organisches in dem innern Lebensprincip des Menschen liegendes Naturgesetz, welches sich in der Seele zur Empfindung und in dem Geiste zum Begriffe entfaltet. So wie nämlich in dem Organismus ein jedes Glied sein relatives Leben in sich hat, aber alle zusammen durch eine gemeinschaftliche Anziehung und Wechselwirkung zu einem lebendigen Ganzen vereinigt werden: so liegt auch in jedem einzelnen menschlichen Individuum eben sowohl der Trieb zur eigenen Selbsterhaltung, demgemäß es selbstständig sich in sich selbst koncentrirt und sich Alles egoistisch zu assimiliren strebt, als auch das Gefühl der Sympathie, des Wohlwollens und der Hingabe an andere, wodurch es als Theil im großen Gesammtorganismus der Menschheit lebt. Aus diesem organischen Einheits-Instinkte erzeugt sich nun nach der Erklärung des Materialismus nicht blos im Geiste die abstrakte Idee von Einheit und Harmonie, sondern auch der Begriff der Pflicht, oder das Gebot daß jene Einheit gegen den zu weit um sich greifenden und Alles zerstörenden egoistischen Trieb gesichert und aufrecht erhalten werden soll.

§. 60. Allerdings gibt es in allen Naturwesen neben dem Streben zum individuellen Fürsichseyn, einen allgemeinen sympathetischen Zug nach Einheit und

---

1) Der Sensus communis oder die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen über eine Sache, hat streng genommen keine eigentliche wissenschaftliche Beweiskraft, daher aber auch aus der Nichtübereinstimmung sich eben so wenig gegen eine Sache etwas beweisen läßt; denn es ist eben so gut eine blos äußerliche zufällige Uebereinstimmung möglich, als es auch eine durch äußere zufällige Umstände bedingte Nichtübereinstimmung geben kann. Für die Wissenschaft ist daher nur beweisend die innere wahre von äußern Zufälligkeiten ganz unbedingte Allgemeinheit, welche darin ihr Criterium hat, daß sie mit dem Gefühle der Nothwendigkeit verbunden ist.

gegenseitiger Verschmelzung, welcher in den sensiblen Existenzen als lebendiger fühlbarer Instinkt sich ausspricht. Dieser, der individuellen Selbsterhaltung entgegengesetzte Trieb zur Vereinigung mit dem Ganzen ist ohne Zweifel bei allen lebendigen, der Empfindung fähigen Wesen, sogar mit einem gewissen dunkeln Gefühle von Harmonie und sympathetischer Uebereinstimmung verbunden, die das Wesen wirklich auf positive affirmirende Weise instigirt; und die daher als eine wahre Normalität in seinem Innern empfunden wird. Daher gibt es allerdings in jedem empfindenden Wesen ein Gefühl von einer Harmonie-Gemäßheit und Nichtgemäßheit, ein Gefühl von einem gewissen Recht- und Unrechtthun, wovon wir ganz unverkennbare Spuren bei den Thieren finden. Denn man darf sich die Thiere keineswegs als blos indifferente Wesen und seelenlose Maschinen, wie der einseitige Spiritualismus die Sache nimmt, vorstellen; ein solcher todter Mechanismus findet in dem Reiche des Daseyns nicht statt. Wie daher jedes Wesen mit dem Zuge zur individuellen Besonderheit ursprünglich zu seyn anhebt, und sodann zur Vereinigung mit der Gesammtheit tendiret; jedes Wesen mithin nach seiner Art eine praktische Entwickelung und ein Ziel seiner Vollendung hat, so wird auch überall, wo Leben und Empfindung herrscht, die Einheit und Harmonie als etwas Positives und als Ziel der Erreichung wirklich empfunden. So gut die Thiere nach ihrer Weise denken und sich ausdrücken (§. 46), eben so gut haben sie auch ein gewisses Gefühl von Regel und von etwas, was seyn und nicht seyn soll. Ohne diese Eigenschaften könnte der Mensch von den Thieren gar nicht verstanden, die Thiere von ihm nicht gezähmt werden, und es wäre zwischen dem Menschen und dem Thiere überhaupt kein Rapport und Verständniß möglich [1]. Freilich finden wir bei den wilden Thieren keine Spur von Regel und Gesetz. Allein daraus folgt keineswegs, daß in denselben nicht ein solches liege;

---

1) In der Geschichte der Seele, von Schubert, dieser so inhaltreichen Schrift, finden sich über das Leben der Thiere eben so merkwürdige Daten, als tiefgedachte Ansichten.

denn wie ließen sie sich sonst zähmen? sondern es gehet daraus blos hervor, daß das ursprünglich in ihnen liegende Gesetz durch die allgemeine Zerrüttung, deren Spuren wir in der ganzen Natur erblicken, getrübt und verfinstert worden.

§. 61. Mit diesem allen ist jedoch das Wesen unseres Sittengesetzes keineswegs erklärt, denn wenn unser Handeln nur auf einem blos äußeren Naturgesetze beruhen sollte, das wir uns durch den Verstand zur Objectivität gestalten, und hierdurch zum Begriffe der allgemeinen Harmonie gelangen würden, so wäre dieser Begriff, da er uns blos von Außen käme, doch nur ein schlechthin äußerer, heteronomischer, und wir könnten dabei keinen anderen, als einen blos äußeren, sinnlichen und eigennützigen Grund haben, etwa das Gefühl der Annehmlichkeit und der Befriedigung eigener Bedürftigkeit, warum wir die allgemeine Harmonie wollen sollten. Unserm innern Gefühle nach hat aber blos allein das reine, uneigennützige Wollen einen sittlichen Werth und Bedeutung. Wir sollen ohne die sinnlichen Motive eines gröberen oder feineren Genusses die Harmonie wollen und uns derselben konformiren, weil wir sie als das reine absolut Gute erkennen, das schlechthin und absolut in Allem herrschen muß.

§. 62. Das Gute ist also von dem sinnlich Angenehmen, Nützlichen und Zweckmäßigen durchaus verschieden; es ist etwas von allem Aeußeren völlig Unabhängiges, was seinen Werth lediglich in sich selber besitzt und blos in dem innern Wesen des Willens und der Gesinnung allein besteht. Das rein Gute ist also nichts anders, als die Idee der absoluten, von Außen unbestimmten, lediglich sich selbst bestimmenden, freien, göttlichen Autonomie, die sich in ihrer absoluten, selbstgleichen Einheit und Harmonie will. Um nun die absolute Idee der inneren, selbstständigen Autonomie des rein Guten, welche zugleich eins mit dem absoluten Wahren ist, zu denken und gleichförmig mit ihr zu wollen, wird daher in uns selber eine innere, freie autonomische Selbstthätigkeit vorausgesetzt, welche kein Product aus der organischen Natur ist, weil das absolute Freie nicht aus dem Naturzwang hervorgehen kann.

§. 63. Die Menschheit ist also keineswegs eine Potenz der Thierheit, sondern sie bildet eine, der Thierheit völlig

diametral entgegengesetzte Existenz; denn das Eigenthümliche des menschlichen Geistes bestehet nicht blos darin, wie der beschränkte, einseitige Spiritualismus meint, daß der Mensch vergleichen, wollen und nach einer gewissen Regelmäßigkeit leben kann. Diese Fähigkeiten besitzt auch das Thier in einem gewissen Grade, wie der Materialismus sehr treffend zeigt. Der wesentliche Grundcharacter des Menschen liegt vielmehr in der Fähigkeit, das Seyn in seiner innern Einheit und autonomischen Absolutheit, oder mit andern Worten, die Dinge in Gott zu erkennen und aus innerer freier Selbstbestimmung gleichförmig mit der ewigen absoluten göttlichen Einheit und Harmonie zu wollen. Dieses können die Thiere nicht, die blos alles in seinen äußeren Beziehungen erkennen und lediglich in der äußeren Harmonie leben, ohne der inneren Autonomie fähig zu seyn. Die Menschheit allein vermag die Gottheit in ihrer inneren Absolutheit zu erkennen, und sich mit ihr auf innere, absolute Weise zu vereinigen, während die Thierheit blos in der Aeußerlichkeit stehet. Menschheit und Thierheit verhalten sich daher wie Inneres und Aeußeres, wie Autonomie und Heteronomie, oder wie Göttliches und Natürliches; denn die Fähigkeit, das Göttliche zu denken (die theoretische Seite der Vernunft), und auf eine gottähnliche, autonomische Weise zu wollen (die praktische Seite der Vernunft), setzt in uns selber eine gottähnliche, autonomische Kraft oder wie es nach der Schrift heißt „einen Funken aus dem Lichte der Gottheit voraus."

§. 64. Der Materialismus hat indessen, wie schon bemerkt (§. 48), eine relative Wahrheit in sich. Er ist allerdings wahr für die Sphäre der äußern Existenz, und in sofern auch selbst für das äußere Naturverhältniß des Menschen. Denn in der Welt um uns her finden wir lauter physisch-dynamische Naturkräfte, die in der letzten Stufe ihrer Aeußerung, wo die Thätigkeit im Leiden erstirbt, zur völligen mechanischen Atomistik übergehen. Aber auch selbst der Mensch hat eine Seite, wo er ganz als ein receptives Naturwesen sich verhält, indem er nicht nur Alles von Außen empfängt, sich blos durch äußere Einflüsse entwickelt und seine ganze Kultur auf Unterricht, Mittheilung und traditioneller Ueberlieferung

beruht, sondern auch dergestalt unter dem Gesetze der Passivität und Naturnothwendigkeit stehet, daß er der Gewalt der Natur völlig anheim fallen und beinahe bis zur äußersten Region der Thierheit versinken kann. Allein das Irrige dieses materialistischen Systems liegt darin, daß es sich blos an dem Aeußern hält und sich nicht zum Innern erhebt um das Aeußere mit dem Innern, das Receptive mit dem Spontaneen, das Endliche mit dem Unendlichen zu verbinden, sondern daß es die Aeußerlichkeit und Passivität des Seyns für das einzige wahre Wesen hält, wodurch dann natürlich jede tiefere Bedeutung desselben gänzlich verloren gehet und Alles als eine völlig sinn- und geistlose Zufälligkeit erscheint.

§. 65. So zerstörend auch jener dynamische Materialismus in unsere Zeit eingewirkt, so hat derselbe doch wenigstens den bedeutenden Nutzen gehabt, daß man die Natur, welche von dem trübe und seicht gewordenen, und in eine transcendente Heteronomie versunkenen Spiritualismus, wie eine todte Maschine [1]) angesehen wurde, wieder als ein Lebendiges betrachten lernte; und dadurch die längst vergessenen Naturansichten der Alten von Neuem hervorgesucht wurden. Brachte auch dieser dynamische Naturalismus durch seine blendenden Argumente den entgeistigten Spiritualismus Anfangs in Verlegenheit, so wurde derselbe doch eben dadurch aus seiner Erschlaffung aufgeregt und genöthigt, sich tiefer zu begründen und das Leben des Geistes in seiner inneren, absoluten, übernatürlichen Selbstthätigkeit zu erfassen. Mag nun der Materialismus für die Zukunft noch so viele lebendige Naturkräfte entdecken und noch so viele Analogien zwischen der thierischen und menschlichen Natur auffinden, so kann doch solches dem Spiritualismus, seitdem der Geist sich in seiner innern selbstständigen Autonomie erkannt hat nicht mehr in Verlegenheit setzen, indem der Materialismus es nicht weiter, als bis zur lebendigen Aeußerlichkeit zu bringen vermag, nie aber die innere Autonomie im Menschen zu erklären im Stande seyn wird.

---

1) Denn in dem Maaße, wie der Geist das Gefühl seiner innern Autonomie verliert und äußerlich wird, erscheint ihm die Natur noch äußerlicher und todter.

§. 66. Freilich vermag diese Unmöglichkeit, die innere Autonomie zu erklären, einen entschiedenen Materialisten von der Richtigkeit seines Systems noch nicht zu überzeugen, weil eben in dem Gemüthe eines wirklich determinirten Materialisten das Gefühl der innern Autonomie und Absolutheit gänzlich unterdrückt und verdunkelt ist (§. 33). Der Materialist könnte also nur auf dem Wege der äußeren Erfahrung überzeugt werden, daß der menschliche Geist etwas, von den Bedingungen des organischen Lebens ganz Unabhängiges sey. Einen solchen faktischen Beweis hat unsere Zeit wirklich durch die Entdeckung des sogenannten Lebensmagnetismus gefunden; da es nämlich durch vielfache Erfahrungen konstatirt worden, daß nicht nur die Seele ohne die körperlichen Organe der fünf Sinne, Vorstellungen von der Außenwelt zu erhalten fähig ist, sondern auch der Geist, welcher durch körperliche Krankheiten völlig zerrüttet und dessen Gedächtniß gänzlich geschwunden zu seyn scheint, in seinem innern verborgenen Wesen in unveränderter Integrität fortbestehet [1]. So wird also der Naturalismus, welcher auf dem äußern Wege der empirischen Naturbeobachtung den speculativen Spiritualismus bestreiten wollte, durch dasselbe Mittel, das er aufgefunden, widerlegt und aus der Naturforschung die Existenz des Geistes selber erwiesen.

§. 67. In diametralem Gegensatze von jenem materialistischen Atheismus behauptet sich der idealistische Theismus, der jede Art von objectiver äußerlicher Existenz der Wesen für einander, mithin alle wirkliche Rezeptibilität und gegenseitige reale Einwirkung der Dinge leugnet und blos geistig vorstellende Substanzen annimmt, die entweder in der unendlichen göttlichen Ursubstanz sich gegenseitig in ihren objectiven Aeußerungen erkennen, oder nach einem durch die Gottheit, als der ewigen Urreinheit in die einzelnen Einheiten (Monaden) gelegten Gesetze der Uebereinstimmung alles in sich selber anschauen. Allein dieser einseitig erfaßte Idealismus, statt die Natur in ihrer Objectivität selber als eine Geistigkeit darzustellen und solchem nach auf harmonischem Wege das Innere und das

---

1) Vergl. hierüber Passavant in seiner so geistvollen Schrift über den Lebensmagnetismus.

Aeußere zu vereinigen und unsere Naturbeschränktheit selber auf eine innere, organisch-geistige Weise zu erklären, leugnet das unbestreitbare Factum der Objectivität und realen Naturgebundenheit; und indem er so auf eine gekünstelte Weise den Einwürfen des Materialismus zu entgehen sucht, ist er nicht im Stande das materialistische Princip zu beschwichtigen und in seiner weitern Fortentwicklung aufzuhalten.

§. 68. Obgleich der materialistische Sinn, wenn er einmal in einem Zeitalter erwacht ist, unter den Weltleuten und überhaupt unter der zum äußerlichen sinnlichen Leben neigenden großen Masse immer weiter und tiefer um sich greift, so vermag doch die naturalistische Philosophie ihrer Aeußerlichkeit und Flachheit wegen, die tieferen Gemüther nicht zu befriedigen, sondern der ächt philosophische Geist wird nothwendig über kurz oder lang von seiner Verirrung zurückkehren und sich zu einer höheren intellectuelleren Betrachtungsweise erheben. Ist aber einmal in dem Zeitalter das lebendige Gottesgefühl getrübt und durch eine zu äußerlich und heteronomisch gewordene Auffassung der persönlichen Wechsel-Beziehungen der Gottheit und der Creatur, die lebendige Erkenntniß der innigen Verbindung zwischen dem Unendlichen und Endlichen, und somit das Verständniß der ganzen hyperphysischen Welt zerstört, so wird die philosophische Kritik anfänglich an dem Materialismus blos die theoretische Seite auszusetzen finden und in ihm hauptsächlich nur den Mangel der Einheit, Innerlichkeit und absoluten Nothwendigkeit erblicken: und je tiefer und lebendiger sie diesen Mangel fühlt, desto entschiedener in den philosophischen [1]) Pantheismus verfallen; der zwar den völligen Gegensatz mit dem Materialismus bildet, aber mit demselben doch das gemein hat, daß er die höhere hyperphysische Existenz leugnet und die ganze Seynsweise blos auf die endliche Erscheinungsform der Dinge beschränkt.

§. 69. Wie der Materialismus (§. 30), so ist auch der Pantheismus eine Erkrankung des Geistes, zu der alle diejenigen neigen, in denen von Natur aus die intel-

1) Nämlich als Gegensatz des Pantheismus der orientalischen Religionen, der ein ganz anderer ist.

lectuelle Selbstthätigkeit prädominirt, und die receptive Bedürftigkeit mehr oder weniger zurückgedrängt ist (§. 25). Solche starke kräftige Geister, welche in allem vorzüglich nur das Unendliche, Innere und Selbstthätige erblicken und stets nur zum Höchsten hinaufstreben, werden überhaupt sich nicht so leicht in das Endliche zu finden wissen; indem ihnen nichts unendlich und absolut genug ist. Es wird daher bei ihnen einen langen Umweg und viele Kämpfe kosten, bis sie endlich von Innen heraus die innere harmonische Verbindung zwischen dem Unendlichen und Endlichen gefunden haben. Am schwersten und längsten wird jedoch dieser Kampf bei denjenigen seyn, welche mit einem gewissen Grad von geistiger Selbstthätigkeit die Innigkeit eines bedürftigen Gemüths verbinden. Solche Naturen sind in einem immerwährenden Widerspruche mit sich selbst begriffen; indem was das Gemüth verlangt, schnurstracks den Forderungen des Geistes widerstreitet. Sie werden daher in Unruhe und Angst beständig ringen und kämpfen; und es wird lange Zeit währen, bis sie zur Ruhe gekommen und in sich eine Ausgleichung gefunden haben.

§. 70. Zu dem Pantheismus kann der menschliche Geist auf doppeltem Wege gelangen, nämlich auf dem äußern, dogmatisch-realistischen, welcher von der objectiv gedachten Idee des absoluten Seyns ausgehet und bei weitem der kürzeste ist, daher vielfach in ältern Zeiten versucht worden; sodann auf dem innern, idealistischen Wege, den die Philosophie unserer Zeit zuerst betreten und seither mit unverwandter Consequenz von Stufe zu Stufe bis zum letzten Ziele verfolgt hat. Der erste Anfang zu dieser neuen idealistischen Denkweise begann mit der kritischen Philosophie, die bei ihrem Streben zur höhern geistigen Autonomie zwischen dem objectiven Materialismus und dem objectiven transcendenten Spiritualismus schwankend, weder über die herrschende materialistische Vorstellungsweise sich völlig erheben, noch zu dem bereits unverständlich gewordenen objectiven hyperphysischen Spiritualismus sich erschwingen konnte, und daher auf einen Idealismus von blos subjectiver Art gerieth. Die Subjectivität der critischen Philosophie bestund nämlich darin, daß sie Erstens zwar eine höhere intelligible Welt zugab, jedoch dem hyperphysischen Spiritualismus entgegen, die Wahrnehmbarkeit aller geisti-

gen Manifestationen leugnete, und sonach ganz in dem Sinn des herrschenden Materialismus den Inhalt unserer Vorstellungen als eine sinnliche Mannichfaltigkeit betrachtete, die uns von Außen her auf leidende Weise gegeben und durch die intelligiblen Dinge zwar veranlaßt wurden, ohne daß doch diese sinnlichen Empfindungen selbst der Abdruck jener intelligiblen Kräfte seyen. Zweitens daß sie dem Materialismus entgegen behauptete, daß die Form der Verknüpfung des gegebenen Mannichfaltigen, (das Allgemeine und Nothwendige in unsern Vorstellungen) uns nicht von Außen zugeführt, sondern innere subjective Anschauungs- und Denkgesetze unseres Geistes seyen; daß wir daher die Dinge nicht anschauen und erkennen, wie sie an sich sind, sondern blos wie sie uns nach unserer Anschauungs- und Denkweise erscheinen. Bei diesem Bestreben, der Empirie und Heteronomie zu entgehen und dem gleich großen Vorurtheil gegen alle Hyperphysik, fiel daher, wie bemerkt, dieses System in eine blos einseitige Idealistik, da nämlich nach ihm unser ganzes Wissen als ein blos subjectives erscheint und die Dinge als zu einer uns ganz fremden Region gehörend, von uns eigentlich gar nicht erkannt, sondern jene höhere Welt nur in gläubiger Ahnung erfaßt werden konnte. Hierdurch verlor das menschliche Wissen allen Sinn und Bedeutung und ward zu einer blos subjectiven Vorstellungsweise, die an sich selber keine Wahrheit besitzt; auch nicht im mindesten mit der objectiven Wahrheit in einem Zusammenhange sich befindet, sondern für sich ganz isolirt und abgerissen dasteht [1]).

§. 71. Bei diesem blos subjectiven Idealismus, der zwar eine objective Welt an sich gelten, dieselbe aber in gar keinem wahren Rapport mit dem menschlichen Vorstellungsvermögen stehen ließ, konnte der tiefere, nach Zusammenhang und objectiver Nothwendigkeit strebende Geist unmöglich bleiben, sondern mußte entweder zu dem kürzlich verlassenen Realismus zurückkehren oder die eben begonnene

1) Vergl. die mit großer dialectischer Schärfe und Gründlichkeit verfaßten Beiträge zur Characteristik der neuern Philosophie von Immanuel Hermann Fichte S. 113 u. f. w.

ideelle Richtung weiter verfolgen. Nun hatte aber der Realismus für den aus der heteronomischen Aeußerlichkeit zu einer freien Autonomie emporstrebenden Geist alle höhere lebendige Bedeutung verloren; es war sonach der Speculation nichts übrig, als sich ganz auf die ideelle Seite zu wenden und in die Tiefen der Innerlichkeit sich zu versenken; wo ihr denn nach und nach die ganze äußere Dinglichkeit schwand, alle Realität in der Idealität sich auflößte und blos die Selbstthätigkeit des absoluten Ichs allein stehen blieb; hiemit also das äußere Substrat unsere Vorstellungen (das Ding an sich) als das verborgene Product der zur Selbstobjectivität tendirenden absoluten Ichheit, so wie das gesammte äußere Daseyn blos als die Bedingnisse und Momente des sich selbst bewußt wordenen Geistes erscheinen mußten: in der That einer der kühnsten und gewaltigsten Gedanken, der je in dem Geiste eines Menschen aufgestiegen ist!

§. 72. Nach dieser Ansicht erhielt zwar das menschliche Wissen einen Sinn und Bedeutung, was bei jener früheren kritischen Subjectivitätslehre nicht der Fall war; allein die objective Natur verlor dabei allen positiven Character und erschien blos als eine Schranke des sich selbst begränzenden absoluten Ichs, mithin nur als die negative Bedingniß des menschlichen Selbstbewußtseyns. Dieser einseitige Idealismus, dessen gigantische Größe von Freunden und Gegnern angestaunt ward, konnte jedoch um so weniger ein Zeitalter befriedigen, in welchem mit jedem Tage neue Entdeckungen in der Natur gemacht und dieselbe in einer immer größeren Bedeutsamkeit und lebendiger Selbstständigkeit hervortrat. Die Speculation, nachdem sie die Autonomie auf dem rein ideellen Wege errungen, erhob sich daher zu einem andern höhern Standpunkt; wo sie das Reale als identisch mit dem Idealen erkannte, den Realismus mit dem Idealismus ausglich; und auf solche Weise dem seitherigen pantheistischen Streben unserer Zeit durch ihre umfassende Allseitigkeit einerseits seine letzte Vollendung ertheilte, andererseits aber der Philosophie durch die Nachweisung des allgemeinen Lebens, in dem Universum als eines großen Gesammtorganismus, einen ganz neuen Aufschwung gab,

hiemit eine neue Epoche in der Wissenschaft vorbereitete und den durch die frühere Einseitigkeit verschlossenen Weg zur Wahrheit wieder eröffnete.

§. 73. Sowohl der realistische als auch der idealrealistische Pantheismus nehmen eine immaterielle einfache, unendliche, absolute Grundursache alles Daseyns an; nur mit dem Unterschiede, daß der Realismus sich unter diesem Grundprincipe mehr eine äußere ruhende objective Substanz, der Idealrealismus hingegen sich eine absolute, lebendige, unserm geistigen Wesen innigst verwandte Selbstthätigkeit vorstellt. Denn da, wie bemerkt (§. 67), auf diesem Standpunkte die Gottheit der Speculation nur in ihrer theoretischen Seite aufgegangen, so erscheint ihr dieselbe blos unter theoretischen Prädicaten, als die unendliche Substanz, als das in sich selber nothwendige Eine, als die absolute Einheit und Allheit, als die absolute Indifferenz ꝛc., wobei also die Gottheit als eine blindwirkende Nothwendigkeit gedacht und der innere specifische Unterschied zwischen ihr und der Creatur gänzlich aufgehoben wird: indem nach dieser Ansicht, die Creatur selber die unmittelbare Form ist, in der, den inneren nothwendigen Gesetzen zufolge, das Unendliche sich offenbaret und die absolute Indifferenz in die Differenz der Erscheinung tritt.

§. 74. So sehr auch diese Philosophie der theoretischen Vernunft wenigstens von dieser Seite genügt, daß sie alles Daseyn auf eine einzige unendliche absolute in sich nothwendige Einheit zurückführt, und zeigt wie alles Mannichfaltige nur die Ausgeburt aus dem Einen, wie alles endliche Bedingte nur die manifestirte Wirkung des unendlichen Unbedingten, alles Aeußere, Materielle blos der Ausdruck und die Form des innern Geistigen, und alles Daseyn nur eine einzige Einheit, ein einziger in sich gegliederter lebendiger Organismus ist; (wodurch also der Widerspruch zwischen dem Idealen und Realen harmonisch ausgeglichen; die Gesetze des Denkens zugleich als die Gesetze des Seyns dargethan und damit der Materialismus beschwichtigt wird); so widerspricht doch dieser Pantheismus eben so sehr unserm sittlichen Gefühle, als den tieferen Forderungen unserer theoretischen Vernunft. Denn stellt man die Natur der Intelligenz gleich und setzt beide einander als zwei ewige diametrale Formen der göttlichen Existenz in starrem Gegensatze einander gegenüber, wie solches in dem

realistischen Pantheismus geschiehet: wo es also eben so gut die Gottheit ist, die im Menschen denkt und will, in dem Thier empfindet, in der Pflanze wächst, im Steine sich krystallisirt, dann hat die menschliche Intelligenz keinen absoluten Vorzug vor der materiellen Natur, sondern ist blos eine andere Art des göttlich-individuellen Seyns. Diesem nach besitzt denn auch die Sittlichkeit keine absolute, sondern nur eine relative Bedeutung und Werth, blos für die Relationen innerhalb der Menschenwelt; an sich genommen aber findet in dem Absoluten, in welchem Alles sich selber gleich, und wo es weder Seyn, Denken noch Wollen gibt, der Unterschied von Gutem und Bösem nicht statt. Dieses aber widerstrebt durchaus unserm sittlichen Gefühle, indem das sittlich Gute keinen blos relativen zeitlichen, sondern einen innern, absoluten, ewigen Werth haben, und das Gute vom Bösen auf dieselbe absolute Weise unterschieden seyn muß, wie das Wahre vom Falschen.

§. 75. Oder betrachtet man die Natur als die Anfangsstufe des werdenden Geistes, da nämlich das Absolute, um zur individuellen Anschauung seiner Selbst zu gelangen, durch die Form der Natur hindurch gehen muß; dann hat die aus der Natur sich erhebende Idealität, die sich nie von ihrer Grundlage losmachen kann, sondern aus dem Dunkel der Natur blos momentan hervortaucht und dann wieder untergeht, keinen absoluten, ewigen, sittlichen Character. Das Ideelle ist hier blos im Werden und die Gottheit ewig nur im Streben zu sich selber begriffen, was aber niemals erreicht wird, weil die Individualitäten durchaus keine bleibende Existenz haben. Daher bleibt das Ideale ewig unter dem Gesetze fatalistischer Nothwendigkeit beschlossen. Es ist ein ewiges Ringen, das sich nie aus den Banden der Endlichkeit befreien und zur wahren innern Vollendung und absoluten Vollkommenheit gelangen kann. Dieses widerstrebt aber durchaus unserer Vernunft; indem ihr zufolge die praktische Seite der Freiheit einen eben so absoluten, unbedingten Character besitzt, als die theoretische Seite des Seyns.

§. 76. So wie dieser Pantheismus den Forderungen der praktischen Vernunft widestreitet, eben so wenig kann er der theoretischen Vernunft völlig genügen; denkt man sich nämlich das Absolute blos als die Synthesis und Totalität

der unendlichen Einzelheiten, so ist jede derselben wechselseitig durch die andere bedingt und alle sind sonach gleich ewig. Dann läßt sich aber durchaus kein Wechsel und Veränderung erklären, sondern alles ist eine unendliche Starrheit. Betrachtet man dagegen das Absolute als eine unendliche, lebendige, sich besondernde Productivität, so gehet bei dieser Ansicht über die Vielheit und Besonderheit die Einheit und Ewigkeit verloren und das Ganze erscheint als ein einheits- und innerlichkeitsloses Entäußern und Zerfallen in lauter Gegensätzen [1].

§. 77. Innerlicher, aber auch weit einseitiger [2] als der realistische Pantheismus stehet der idealistische Pantheismus da, welcher der Sittlichkeit allerdings eine absolute Bedeutung beilegt. Denn in diesem System wird das Reelle (die Natur) dem Ideellen durchaus nicht gleich gesetzt, sondern demselben völlig untergeordnet, und erscheint blos als ein Mittel, so des Ideellen wegen vorhanden ist. Das Ewige, ursprünglich Göttliche ist daher nach diesem System keine objective ruhende Substanz, oder keine Indifferenz der absoluten Subject-Objectivität, sondern die unendliche freie Autonomie und Spontaneität der absoluten unendlichen Ichheit, die aus innerer absoluter Nothwendigkeit zur Anschauung ihrer selbst tendirt. Die Gottheit ist sonach nichts anderes, als die unendliche Ichheit. Diese unendliche Ichheit kann sich aber als Unendliches nicht anschauen, sondern muß, um ihrer Unendlichkeit bewußt zu werden, sich beschränken, mithin zu einer endlichen Intelligenz werden. Der Mensch ist daher die endliche Form, in der die Gottheit zu ihrer eignen Selbstanschauung gelangt, und die Natur nichts anderes als blos die negative Schranke, die jenes absolute göttliche Ich als ein Nichtich sich selbst ziehet, um in dem Gegensatz der Subject-Objectivität sich selbst bewußt zu werden. Wie nun einerseits das absolute göttliche Ich durch jenen blind getriebenen Act der Beschränkung und Natursetzung sich selbst entäußert und sich zu einem selbstbewußten, endlichen, abhängigen, natur-

---

1) Vergl. Fichte's Characteristik der neuern Philosophie S. 388 u. f. w.

2) Vergl. Nikolaus Vogt's System des Gleichgewichts und der Gerechtigkeit 1802; erstes Buch Einleitung, und drittes Buch erstes Capitel.

nothwendigen Wesen macht, welches dessen theoretische Richtung ist: so hebt dagegen das endlich gewordene und seiner Selbst bewußte Ich in dem Sittengesetz jene Schranken wieder auf und gelangt so auf praktischem Wege durch die Vollziehung des Actes der Freiheit zum wahren Bewußtseyn seiner unendlichen Absolutheit. Nach diesem System ist es also die positive Aufgabe des Menschen, durch Selbstthätigkeit zuletzt zu einer sich selbst bewußten Gottheit zu werden, statt dessen der realistische Pantheismus die Gottwerdung in ein negatives Verlieren der Individualität in das Meer der bewußtlosen Unendlichkeit setzt.

§. 78. So einseitig dieses System auch ist, und ganz augenscheinlich gegen die offenbare Wahrheit verstoßt, indem es nicht nur alle natürliche Abhängigkeit leugnet, sondern selbst auch die Natur blos als ein todtes, bedeutungsloses Vehikel für den Geist ansiehet, so kommt ihm doch das große Verdienst zu, die Autonomie des Geistigen in ihrer lebendigen Absolutheit erfaßt und dadurch den Spiritualismus zuerst völlig begründet und durch die Einführung jener höheren absoluten Constructionsmethode, der Philosophie ihre wahre Form gegeben und auf diese Weise die neue große Epoche in der Wissenschaft hervorgebracht zu haben.

§. 79. Dieses System, in welchem die geistige Selbstthätigkeit in solch innern absoluten Autonomie erschien, mußte übrigens alle jugendlichen Gemüther unserer Zeit ansprechen, die aus der Gemeinheit und Flachheit des gewöhnlichen Treibens emporstrebend, in ihrem kühnen Muthe sich zur Hoffart der eigenen Selbstkraft verstiegen, wähnend allein durch eigne That, die intellectuelle und sittliche Vollendung erreichen zu können. Wenn es aber je eine Doctrin gab, die bei dem Anschein von höchster Sittlichkeit der wahren Moralität schnurstracks zuwider ist und den Menschen in sittlicher Hinsicht völlig korrumpirt, so ist es dieses System, welches in der Geschichte der Philosophie ganz einzig dastehet, indem kein früheres Zeitalter etwas Aehnliches aufzuweisen hat; und nur unsrer gewaltig bewegten Zeit es allein möglich war, eine solche kühne gigantische Lehre hervorzubringen.

* * *

§. 80. Doch dieser pantheistische Moment, den die speculative Vernunft, bei ihrem Streben von der Flachheit und Aeußerlichkeit des Empirismus und Materialismus zur reinen Innerlichkeit der höheren Spiritualität sich zu erheben, nothwendig in einer Zeit durchgehen mußte, wo mit dem allgemein herrschend gewordenen Naturalismus das innere Verständniß alle hyperphysischen Verhältnisse getrübt, und die ganze hyperphysische Welt als eine fremdartige Transcendenz erschien (§. 67), dieser unselige Uebergangsmoment ist nun, Gott sey Dank, glücklich überwunden; indem sowohl der Verfasser der Wissenschaftslehre, als die Begründer der Naturphilosophie, nachdem jeder von beiden auf seine ihm eigenthümliche Weise die philosophische Richtung der Zeit bis zum letzten äußersten Ziele hinausgeführt, und das pantheistische Element von allen Seiten erschöpft hatte, in dem weiteren Fortgange ihrer Speculation, der erstere auf dem mehr einseitigen idealistischen, der letztere hingegen auf dem weit allseitigern fruchtbaren idealrealistischen Wege zur Idee der lebendigen Gottheit gelangte. — Damit ging auf einmal ein neues Licht in dem Gebiete der Speculation auf, welches die alten Finsternisse des Pantheismus und Naturalismus löste, und einen überraschenden Blick in die uns seither verschlossene Region der hyperphysischen Verhältnisse (§. 67) eröffnete, und über die so lang verkannten Wahrheiten der geoffenbarten Religion eine neue Klarheit verbreitete.

§. 81. Nachdem nun der Stifter der Realideal-Philosophie sich von der öffentlichen Theilnahme an den philosophischen Verhandlungen zurückgezogen; so wurde hierauf der Faden der Speculation von Andern aufgenommen und fortgeführt. Seitdem schieden sich die Philosophen vorzüglich in zwei Hauptclassen: die eine, welche bemühet war, die Form der Philosophie auszubilden, die andere, die es sich vorzüglich zur Aufgabe gemacht, den realen Inhalt derselben zu erweitern. Diese letzteren bestrebten sich, die Speculation von den immer noch mehr oder weniger anklebenden pantheistischen und naturalistischen Elementen völlig zu entkleiden, den bereits gewonnenen Blick in die hyperphysische Welt weiter zu verfolgen und durch die Philosophie die Wahrheiten der geoffenbarten Religion in höherer Klarheit aufzuschließen, solchergestalt

des Rationale mit dem Positiv gegebenen, zu vereinigen, und so die Wissenschaft zu ihrer längst geahneten Wiedergeburt zu führen. Diese neue großartige Richtung in der Speculation hat in der Fülle seines reichen genialen Geistes vorzüglich Franz v. Baader eröffnet; welches jedoch von Seiten der Theologie nicht ganz ohne Widerspruch geblieben, da insonderheit Günther auf einem völlig entgegengesetzten Wege das Problem der Philosophie zu lösen versuchte, und Franz v. Baader selber des Pantheismus beschuldigte. Wir werden in dem Nächstfolgenden auf diesen wichtigen Streit zurückkommen.

§. 82. Unterdessen aber hat der tiefsinnige Verfasser der Naturphilosophie, nachdem er in seinen spätern Schriften mit großer Bestimmtheit auf das Wesen und die Bedeutung der Persönlichkeit Gottes hingewiesen, während seine Zurückziehung von den öffentlichen Verhandlungen, das von ihm bereits dort im Allgemeinen angedeutete und in seinen wesentlichen Grundzügen entwickelte System der positiven Philosophie und Offenbarung wie allgemein verlautet zum Gegenstand der weitern Ausführung gemacht; und es ist schon von seinem tiefen Geiste zu erwarten, daß er die Zeit eben so gewaltig, und noch gewaltiger in dieser allein wahren Richtung fortreißen werde, wie er sie schon einmal mit sich fortgerissen hat. So können wir nur mit großen Hoffnungen dem wirklichen Erscheinen seines Systems entgegensehen, in dem diese Richtung zu ihrer Vollendung gekommen seyn wird.

Zweiter Abschnitt.

Versuch einer speculativen Entwicklung der allgemeinen Grundbegriffe der Theosophie nach den Grundsätzen der Kabbalah.

§. 83. In Nachfolgendem werden wir es nun versuchen, von den seither gewonnenen speculativen Principien geleitet, die allgemeinsten Grundbegriffe der Theosophie (§. 19), zu entwickeln; welchen geringen Versuch wir den Theologen und Philosophen zur Prüfung vorlegen. Wissentlich wollten wir hier nichts aufstellen, was der Kirchenlehre widerstreitet. Da aber in dieser Region der höchsten und letzten Grundprinzipien der Irrthum nur linienbreit von der Wahrheit entfernt ist; und wir zu wenig in die innern Tiefen der Theologie und die feinere Nüancen ihrer Schulsprache eingeweiht sind; so bitten wir die Theologen, unsre wohl nicht selten ungeschickte, unpassende oder zweideutige Ausdrücke zu verbessern. Sollten sie aber im Verfolge dieser Untersuchungen etwa auf einzelne Ansichten stoßen, die der Kirchenlehre bestimmt entgegen sind; so bitten wir, solche Behauptungen schon von uns im Voraus als zurückgenommen anzusehen.

§. 84. Erheben wir uns durch die analytische Reflexion von unten nach oben, von dem Bedingten begründeten zu dem Unbedingten begründenden, so gibt es zwei Wege, auf denen wir zu der Idee der Gottheit gelangen können. Geht nämlich unsere Betrachtung zunächst von dem objectiven, endlichen, schiedlichen und mannichfaltigen Seyn

und Leben aus, so werden wir auf die Idee einer unendlichen, ewigen, selbstständigen, zugleich aber lebendigen Ureinheit geführt, in und durch welche alles mannichfaltige, besonderheitliche Leben in seinen organischen Verhältnissen bestehet. Weiter reicht aber unsere blos von der äußern Naturbetrachtung geleitete Vernunft eigentlich nicht; denn daß jenes absolute unendliche Leben zugleich eine sich selbst bewußte freie Intelligenz sey, folgt streng genommen auf diesem Standpunkte noch keineswegs. Man hat zwar geglaubt, aus der vorhandenen Ordnung und Harmonie in dem großen Weltorganismus das Vorhandenseyn eines ordnenden Verstandes erweisen zu können. Allein die Idee der Ordnung und Harmonie, worin grade das eigentliche Wesen der absoluten Einheit und Sichselbstgleichheit bestehet, trägt zufolge unsrer Denkgesetze ihre eigne absolute Nothwendigkeit schon in sich selbst, so daß dieselbe nicht erst durch den Begriff eines ordnenden Verstandes und Willens für unsere Vernunft bedingt wird.

§. 85. Jener teleologische, oder, wie er auch von neuern Philosophen genannt wird, ästhetische Beweis für das Daseyn Gottes, so einleuchtend derselbe auch für den auf dem ganz äußerlichen Standpunkte stehenden gemeinen Menschenverstand ist [1]), beweis't eigentlich nichts anders, als daß jene absolute Einheit keine bloße abstracte Idee oder todte Substanz, sondern zugleich eine lebendige Realität sey. Denn das reale Lebendige kann nur aus realem Lebendigen entspringen. Dieser teleologische Beweis hätte also nur Kraft gegen diejenigen, die sich etwa unter dem Absoluten eine todte Abstraction dächten. Namentlich aber ist er schlagend gegen den groben Materialismus, der Alles aus dem blinden, vernunftlosen Zufall entstehen läßt. Einer solchen unsinnigen Ansicht kann man freilich durch die Darstellung der großen Harmonie indem allgemeinen Weltorganismus treffend begegnen. Doch läßt sich damit nichts weiter beweisen, als blos die Existenz eines in sich harmonischen lebendigen Urprinzips, aber keineswegs, daß dieses Princip zugleich auch ein freies sich selbst bewußtes Leben sey.

---

1) Daher er auch von allen in der Reflexion befangenen Philosophen von jeher als Hauptbeweis angeführt wird.

§. 86. Unsere Vernunft kann sich indessen bei der auf dem Wege der äußern Naturbetrachtung gefundenen Idee einer unendlichen lebendigen Absolutheit keineswegs befriedigen. Denn der Begriff einer unendlichen Vielheit von lauter äußerlichen, bewußtlosen Naturwesen ist eben so vernunftwidrig, als die Idee einer bewußtlosen, objectiven, nur objectives Bewußtloses ausgebärenden unendlichen Urkraft. Das Seyn an sich hat gar keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht zugleich für sich ist. So gewiß es ist, so gewiß muß es auch für sich selbst seyn, sonst wäre es nicht eins mit sich. Die mannichfaltigen objectiven Naturwesen, welche nicht für sich sind, können daher gar nicht anders gedacht werden, als blos in Bezug eines höhern idealen Innern, für welches sie sind, und dessen objectivirten Ausdruck sie darstellen. Alles Nichtintelligente muß daher nothwendig das freie Geistesproduct einer denkenden absoluten Intelligenz seyn.

§. 87. Gehet die Vernunft in ihrer Betrachtung auf dem entgegengesetzten Wege, nämlich von dem ideellen Leben des Geistes aus, so wird sie am Ende zu der Idee einer unendlichen, absoluten, sich selber gleichen Autonomie als höchstes Princip alles Seyns hingeführt. Nothwendig muß diese absolute Autonomie ein unendliches, absolutes Wissen und Wollen ihrer selber seyn. Da nun der Mensch eben so wenig ein innerlich selbstständiges Wissen als einen unendlichen selbstständigen heiligen Willen besitzt, so kann er also auch unmöglich den unmittelbaren Selbstreflex jener ewigen, unendlichen Absolutheit bilden. Denn anzunehmen, daß das unendliche Absolute blos in endlichen beschränkten Formen zum Bewußtseyn seiner Selbst tendire, ohne sich je ganz fassen und erreichen zu können, ist ein offenbarer Widerspruch mit der Idee der unbedingten absoluten Autonomie; indem dieselbe ja keine absolute, freie, selbstständige Autonomie seyn würde, wenn sie nicht zugleich auch auf absolute, freie, unendliche Weise für sich selber wäre. Da der Mensch nicht der unmittelbare Selbstreflex jener unendlichen, absoluten Autonomie ist, so kann er also nur die Copie, und blos der gebrochene Reflex der unendlichen, sich selbst erkennenden und sich selber wollenden Absolutheit seyn. So werden wir also in dem Gefühle unsrer Abhängigkeit zu der

Idee eines unendlichen, göttlichen Verstandes und eines unendlichen heiligen Willens geführt, in welchem und durch welchen unser Verstand und unser Wille sammt allem objectiven Daseyn begründet ist. Daher Franz v. Baader sehr treffend bemerkt [1]): „wie es ein Bedürfniß für den Menschen ist, zu wissen und zu erkennen, so sey es auch ein Bedürfniß für ihn, von Gott erkannt zu seyn" — welches man füglich auch auf das Seyn und den Willen ausdehnen und sagen kann: wie es für den Menschen ein Bedürfniß ist, zu seyn und zu wollen, so ist es auch für ihn ein Bedürfniß, von Gott gewollt zu seyn, und in Gott zu leben.

§. 88. Indem wir also von der Natur und dem Geiste zugleich ausgehend uns auf analytischem Wege vom Bedingten zum Unbedingten erheben, gelangen wir zuletzt zu der Idee der Gottheit als dem absoluten All-Leben, der absoluten All-Weisheit und der absoluten Heiligkeit. Da nun das Endliche, Bedingte, Schiedliche nur als die Offenbarung und Aeußerung des unendlichen Unbedingten zu begreifen ist, so kann also in dieser Beziehung die Gottheit gewissermaßen aus den Geschöpfen erkannt werden, indem in dem Urbilde nothwendig der Typus des Abbilders liegen muß; mithin Alles, was in dem (reinen) Geschöpfe auf endliche Weise sich findet, in der Gottheit auf unendliche absolute Weise existirt [2]). So wie daher das innere Grundwesen eines jeden endlichen Seyns auf einer Dreiheit beruht, welche sich in ihrer Entfaltung als eine Siebenfachheit offenbaret, so wird auch die Gottheit eine Dreifachheit seyn, deren Auswirkung sich in der Form der Zahl sieben manifestirt [3]). Am Augenscheinlichsten läßt sich dieses allgemeine typische Zahlengesetz an den äußern quantitativen Raumverhältnissen nachweisen, denen zugleich die innern qualitativen Verhältnisse entsprechen. An jedem Wesen ist nämlich zu unterscheiden: Länge, Breite und Tiefe als die drei reinen Grunddimensionen, welche in ihrem Ineinanderwirken die sechs Constitutiv-Linien des

---

1) S. 75. der Vorlesungen über speculative Dogmatik.

2) Daher sagt die Schrift vom Menschen, daß er nach dem Bild und Gleichniß der Gottheit geschaffen sey.

3) Man erinnere sich z. B. der sieben Gaben des hl. Geistes, der sieben Geister vor dem Throne Gottes. Offenb. 1, 4. rc.

räumlichen Daseyns (die sechs Seiten des Cubus) begründen, aus deren Einheit und Vereinigung der siebente Moment hervorgeht, in welchem eigentlich die Realität des Wesens besteht. Jedes reale Wesen ist in einem gewissen Sinne ein Cubus; dies läßt sich auf geistige Weise auch von dem geistigen Wesen behaupten. Hievon in der Folge mehr.

§. 89. Bei dieser Betrachtung der Gottheit als Schöpfer und Erhalter des creatürlichen Daseyns, wornach dieselbe als das ewige Princip und der lebendige Urtypus des endlich Geschaffenen erscheint, dürfen wir jedoch nicht stehen bleiben; sondern müssen, um uns zu der Idee der unendlichen alle creatürliche Fassung übersteigenden Erhabenheit Gottes anbetend zu erheben, und unser eignes Seyn in seiner ganzer Negativität zu erkennen, von allem Geschaffenem abstrahiren, und so weit es unserer endlichen beschränkten Vernunft möglich ist, die Gottheit außer allen Relationen, in ihrem reinen, ewigen, absoluten An- und Fürsichseyn uns denken [1].

§. 90. Vernichten wir nämlich in Gedanken alles, durch Negation und leidende Beschränkung bedingte Daseyn, so bleibt uns, wenn wir auch die gesammte endliche Existenz hinweg denken, eines übrig, dessen wir uns durchaus nicht zu entschlagen vermögen, und zu dessen Annahme unsere Vernunft sich unbedingt genöthigt fühlt. Dieses ist das schlechthin Vollkommne, welches als die selbstthätige absolute Negation aller Negativität, Leidenheit und Schiedlichkeit, aus einer absoluten einfachen, sich selber gleichen, sich selbst sich begründenden, unendlichen wandel- und leidenslosen Positivität besteht; die blos allein durch und für sich selber, in ihrer eignen innern Nothwendigkeit existirt, und daher in dem unendlichen seligen Genusse ihrer mangellosen Vollkommenheit sich selbst genug ist.

---

1) Den Unterschied zwischen der Gottheit an sich und ihrer Erscheinung kennt die Kabbalah nicht, die wie das ganze Alterthum blos auf dem Standpuncte der Aeußerlichkeit stehet. Diese Unterscheidung ist uns lediglich durch das Christenthum aufgegangen, welches zuerst die verborgene Innerlichkeit dem menschlichen Geiste aufgeschlossen. Die Kabbalisten fangen daher gleich mit dem S'phiroth, oder der erscheinenden Gottheit an, ohne weiter von אין סוף (Ainsoph), oder der Gottheit an sich zu reden, welche ihnen zu erhaben und überschwenglich ist.

§. 91. Diese absolute selbstständige Positivität besteht aus keiner firen Substanz oder einem objectiven, dinglichen Was, denn jedes ruhende, dingliche Was ist eine passive Aeußerlichkeit und leidende Gewirktheit. Jene Positivität ist vielmehr blos eine innere, unendliche, sich ewig aus sich erzeugende, magische Selbstthätigkeit, welche in Vergleich zu dem creatürlichen Etwas, ein אין (Ain) oder Nichts genannt werden muß. Diese absolute unendliche, magische Selbstthätigkeit ist ferner kein dunkler, blinder Trieb, der erst durch Selbstreflexion zum eignen Bewußtseyn gelangt; denn in diesem Falle würde das Fassende sich ewig seiner eignen Fassung entziehen, und als eine bewußtlose Thätigkeit im Hintergrunde des Selbstbewußtseyns bleiben: die Gottheit wäre sonach sich nicht ganz, sondern nur zum Theil offenbar, und wäre mithin nicht rein durch und aus sich selber; sondern ihr würde dann ein dunkler Naturgrund unterliegen, den sie nie in ihre Gewalt zu bekommen fähig wäre; daher die Gottheit sich nur wüßte und wollte, weil sie sich selber vorhanden fände.

§. 92. Die Gottheit will und weiß sich nicht darum, weil sie sich in ihrer objectiven Nothwendigkeit als absolutes Seyn bereits vorhanden findet, und dann über ihr eignes Seyn reflectirt und dasselbe freithätig bestimmt; sondern in der Gottheit ist die objective, absolute Nothwendigkeit zugleich und unmittebar auch die subjective freie Selbstbestimmung des Wollens und Wissens von ihr selber; so daß die Gottheit nur dadurch existirt, daß sie auf absolute Weise sich selber will und weiß und sich magisch aus sich erzeugt; mithin die Autonomie und magische Kraft des Wollens und Wissens ihr eignes Seyn ausmacht. Die Gottheit ist demnach ihr eigner unendlicher Gegenstand. Der unmittelbare absolute Gegenstand der Gottheit besteht sonach in keinen von ihr unterschiedenen äußerlich dinglichen Objecten und Verhältnissen, sondern vielmehr in den innern Qualitäten ihres eignen unendlichen Wollensselber. Die objectiv dinglichen Gedanken in der Gottheit oder die Idee der von ihr unterschiedenen (creatürlichen) Wesenheiten, sind erst die äußeren schiedlichen Reflexe jener innern unendlichen Wollensquantitäten; indem das schiedliche Quantitave nichts anderes denn das äußere Abbild des innern Qualitativen darstellt;

mithin das innere Qualitative das ewige Urständliche ausmacht [1]).

§. 93. Dieses aus sich selber urständente magische Wollen heißt der Vater, oder die Gottheit schlechthin [2]). Der Vater ist demnach kein in sich selber geschiedenes, in sich selber reflectirendes, wollendes und wissendes Subject, sondern er ist das unendliche Wollen und Wissen schlechthin, als eine ewig aus sich selber quellende, lautere Klarheit, ohne alle Hemmung und Gegensatz.

§. 94. Der Vater ist aber nicht dieses oder jenes bestimmte einzelne Wollen; sondern er ist die absolute Wirklichkeit des unendlich möglichen Allwollens [3]) oder die ursprüngliche sich selber gleiche unendliche Harmonie des Wollens [4]), die als die absolute Uebereinstimmung mit sich selbst, auf absolute gegensatzlose Weise Eines und Alles und Alles in Einem, mithin die unendliche Einheit, Vielheit (Mannichfaltigkeit), und Einheit der Vielheit; folglich sowohl progressive die Einheit in der unendichen Entgegengesetztheit, als auch regressive die unendliche Fülledes Gegensatzes in ursprünglicher absoluter Synthesis begreift. Doch ist hier von keiner wirklichen Progression oder Regression die Rede; indem Alles blos in der Idee und reinen Potenzialität besteht; mithin der Inhalt oder die Vielheit des Wollens in der Form oder der Einheit synthetisch enthalten liegt.

§. 95. Als ursprüngliche Einheit des Gegensatzes ist dieses absolute Wollen für die betrachtende Reflexion, wobei freilich wie bemerkt an keinen wirklichen Gegensatz gedacht werden kann, eine unendliche Dreiheit in absoluter Synthesis, die in ihrer höchsten Abstraction erstens durch den

---

1) Das höchste, aber auf Erden unerreichbare Ziel, des nach seiner Urquelle forschenden creatürlichen Geistes bestehet überhaupt darin, das Quantitative auf das Qualitative, die Analysis auf die ursprüngliche Synthesis zurückzuführen.

2) Weil nämlich im Vater der Sohn und der Geist begriffen sind.

3) In der Gottheit als dem allerrealsten Seyn gibt es keine blose Möglichkeit, sondern alle Möglichkeit ist zugleich auch eine Wirklichkeit.

4) In der Kabbalah wird der Vater auch רצון (Razon) das Wollen schlechthin genannt. Doch ist diese Idee vermöge dem äußern realistischen Standpuncte der Kabbalah nicht rein durchgeführt.

Begriff der absoluten Indifferenz, als der Einheit in der Einheit, zweitens durch den Begriff der positiven Entgegengesetztheit oder der unendlichen Vielheit in der Einheit, und endlich drittens durch die negative Entgegensetzung oder der unendlichen Vielheit, so als Allheit wieder in die Einheit zurückkehrt, ausgedrückt, und das Ganze als das unendlich Allgemeine des Wollens bezeichnet werden kann. Vermöge ihrer progressiven Richtung geht diese ursprünglich Dreieinheit ewig in den Gegensatz von sich selber d. h. in ihre unendliche Vielheit oder Besonderlichkeit potenzialiter über, welcher Gegensatz dann wieder in der unendlichen potenzialen Concretheit sich auf regressive Weise harmonisch zur Einheit vereiniget; so daß das unendliche Wollen sich durchaus selber gleich ist, sowohl als das Eine und All so wie auch als das All und Eine.

§. 96. Die Form dieser unendlichen Harmonie läßt sich bildlich durch Zahlen bezeichnen, obwohl hier freilich von keinen endlichen Zahl- und Maßverhältnissen die Rede ist; indem jede Zahl eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten begreift, die alle wieder in einer innern Harmonie stehen [1]). Wenn das absolute Wollen als die absolute Identität der Einheit und Allheit, und der Allheit und Einheit mit Null bezeichnet werden muß; so ist die Einheit oder Indifferenz, welche in sich selber den Gegensatz potenzialiter enthält = Eins, hingegen die Vielheit in der Allgemeinheit (als erstes Grundprincip der Besonderheit) = Zwei, und die Einheit der Vielheit in der Allgemeinheit (als Grundprincip der Concretheit) = Drei, die zugleich = Eins. Eins, Zwei, Drei = Eins bildet mithin die Form der Ein- und Allheit in der Richtung der Progression, deren Abbild die Allheit und Einheit ist, welche aus der Progression wieder in die Regression übergehet; da nämlich der primitive Gegensatz Zwei, als das Princip der Vielheit einerseits sich in sich selber potenzirt, und die Zahl Vier hervorbringt, andererseits

---

1) Wenn bei der Gottheit von Zahlenverhältnissen gesprochen wird, so soll damit nur ausgedrückt werden, daß die Gottheit keine unendliche sporadische Zufälligkeit, sondern eine unendliche harmonische Einheit sey. Die Zahlen, die hier erwähnt, haben also blos eine negative Bedeutung.

die Dreiheit in ihr selber entgegensetzt und sich als unendliche Sechs evolvirt [1]), welche sodann in ihrer Vereinigung die Siebenheit oder die Zahl der Concretheit bildet, in der die Vielheit sich wieder in der Einheit auflös't. So wie daher Eins, Zwei, Drei die Form der Allheit, so ist Drei, welche dem Eins, und Sechs, so dem Zwei, und Sieben, dem die Drei entspricht, die Form der Alleinheit. Daher bildet die Zahl Zehn, so aus Drei und Sieben bestehet und = Eins ist, die Form der Einallheit und der Alleinheit in ihrer Identität; und stellt demnach das differenzirte, in sich entfaltete Bild der absoluten Null dar [2]).

§. 97. Das absolute unendliche Wollen oder der Vater ist demnach als das absolute Null Alles in Allem; er ist die Einheit, Vielheit und Alleinheit, das Allgemeine, Besondere und Concrete, in ursprünglicher, absoluter Synthesis. Alle Zahlen liegen daher in ihm, ohne daß irgend eine einzelne Zahl oder ein Verhältniß von dem andern zu unterscheiden wäre, weil alle Verhältnisse und Gegensätze auf absolute, ursprüngliche, gegensatzlose Weisein einander harmonisch verschlungen sind.

§. 98. Dieses aus sich selber urständende klare unendliche Wollen, so wir den Vater nennen, welches in absoluter, gegensatzloser Einheit Eines und Alles und Alles und Eines ist, in dem daher der Inhalt (nämlich die Vielheit des Wollens) auf ursprünglich synthetische Weise in der Form, (oder der Einheit des Wollens) enthalten, und solchergestalt die Form synthetisch eins mit dem Inhalte ist, und den Inhalt selber ausmacht (§. 94), existirt jedoch an und für sich selbst gedacht nur als eine reine Allgemeinheit, und potenziale Vermöglichkeit, ohne reelle concrete Wirklichkeit. Denn die Realität des Seyns entstehet nur durch eine selbsttä-

---

1) Nach der Kabbalah ist der Sechstenarius zugleich die wesentliche Form des Quaternarius; und beide bilden die Zahl der außen wirkenden Vielheit.

2) Diese Zahlenlehre ist eine Abstraction aus der Kabbalah, doch spricht die Kabbalah von den Zahlen eigentlich nur bei den S'phiroth als der in der Schiedlichkeit von Zahl und Maaß erscheinenden Gottheit, und erwähnt blos im Vorbeigehen, daß das Princip der Zahlen in Ainsoph liege §. 89 Anmerkung

tige, lebendige Beziehung und Rückwirkung der potenzialen Vermöglichkeit auf sich selbst; vermöge dessen dieselbe, indem sie sich in ihrer eigenen Einheit und Gleichheit bethätiget, für und in sich selber als Kraft zur Wirklichkeit, d. h. für und gegen sich selber zur Wirksamkeit gelangt; und solchergestalt in ihrer Allgemeinheit zugleich als Concretes existirt. Das Allgemeine als solches hat also nur eine bestimmte reale Existenz durch die Beziehung auf sich selbst, mittelst seiner eigenen Besonderung. Allgemeines und Besonderes machen daher nur ein einziges wesentliches Ganze aus; indem keines von dem andern zu trennen ist, sondern eines nur durch und in dem andern bestehet.

§. 99. Jenes absolute klare, aber an sich blos potenziale Ein- und Allheits-Wollen hat nur eine reelle Existenz, indem es sich in der Gleichheit seiner selber affirmirt. So gewiß also dieses absolute Wollen überhaupt will, so gewiß will es sich von Ewigkeit her in der unendlichen Uebereinstimmung mit sich selbst. Es als die absolute, synthetische Einheit der Form und des Inhalts (§. 94), will sich sonach in der Gleichheit seiner selber, als der Identität des Inhalts mit der Form. Dieses absolute einfache Wollen will daher seinen eigenen absoluten Inhalt, nämlich die in der ursprünglichen Synthesis potenzial begriffene Vielheit zugleich als eine reelle different exponirte Besonderlichkeit und Concretheit seines Wollens; um solchergestalt durch die selbstthätige lebendige Beziehung der unendlichen Vielheit auf die unendliche Einheit seines Wollens, sich in der Uebereinstimmung mit sich selber, sowohl in der Identität der Form mit dem Inhalt, als dem Inhalt mit der Form, oder mit andern Worten, als die Identität der Einheit mit der Vielheit und der Vielheit mit der Einheit zu betrachten [1].

§. 100. Dieses Wollen der absoluten Einheit, in der Gleichheit seiner selber sich zu affirmiren, ist also der Act,

---

1) Diese ganze Constructionsweise ist, wie der Leser von selbst einsehen wird, ein Product der neuern Philosophie. Von ihr findet man natürlich keine Spur in der Kabbalah, welche dogmatischer Art ist.

vermöge dessen die Gottheit als das ursprüngliche, indifferente gegensatzlose Einheitswollen, in welchem der Gegensatz nur noch potenzial bestehet, indem es nun in den wirklichen Gegensatz seiner selber tritt, und seine Entgegensetzung wieder selbstthätig auf sich beziehet, sich in seine eigene Concretheit einführet, und solchergestalt sich aus sich selber in die Wesenhaftigkeit seines idealen Seyns magisch ausgebärt (§. 92). Dieses magische Ausgebären und sich Selbstentgegensetzen, um in dem Gegensatze mit sich selber eins zu seyn, ist das eigentliche Leben in der Gottheit, es ist der ewige Liebeszug, den das Absolute zu sich selber hat. Denn so wie das potenziale, synthetische Einheitswollen, als die absolute Einheit der Form und des Inhalts, nur in der identischen Rückbeziehung des Inhalts auf die Form, seine Wesenhaftigkeit oder Affirmation und Bekräftigung sich selber gibt, und sich daher in seiner reellen Concretheit erst selber gewinnt; so erhält auch die Seligkeit der absoluten, potenzialen Einheit nur in dem Genusse des Einsseyns mit sich selber ihre wahre Vollendung und in sich selber bejahende Bekräftigung. Daher hat das reine, absolute Einheitswollen ein absolutes Verlangen nach sich selbst, indem es nur in dem Einsseyn mit sich, sich selber besitzt, und in der unendlichen Seligkeit seines Seligseyns sich vollständig genießt.

§. 101. Indem nun das reine synthetische Ein- und Allheits-Wollen, oder der Vater sich in der Identität seiner selber, nämlich als die Uebereinstimmung seiner Form mit seinem Inhalte, und des Inhaltes mit seiner Form, oder mit andern Worten, als die Uebereinstimmung der Einheit mit der Vielheit, und der Vielheit mit seiner Einheit von Ewigkeit her will; so setzt es sich als seinem absoluten, einfachen, synthetischen Ein- und Allheits-Wollen, sich selber, nämlich sein exponirtes Wollen zur Besonderung (der in ihm potenzial enthaltenen) Einheit in der Vielheit entgegen, und indem es dieses exponirte Wollen der Vielheit faßt, und von seinem unendlichen, einfachen, synthetischen Einheitswollen unterscheidet, gebiert es durch den Act einer ewigen magischen Geburt die Fassung seines unendlichen Wollens als ein von sich relativ unterschiedenes, unendliches vielheitwollendes Subject aus; das als der objectivirte Gegensatz

des Vaters die absolute, synthetische Einheit desselben auf selbstthätige, aber immanente, überschwengliche Weise in der Vielheit und Besonderlichkeit in sich reflectirt; und daher in Beziehung zu dem Vater in das Verhältniß der Differenz der Zahl Zwei, Vier und Sechs [1]), so wie umgekehrt der Vater gegen es relativ in das Verhältniß der Zahl Eins tritt (§. 96).

§. 102. Dieses, die Vielheit wollende und in sich producirende, unendliche Subject heißt der Sohn [2]), und ist das zur Besonderlichkeit gekehrte Ebenbild des Vaters, in welchem derselbe zum überschwenglichen Genusse seiner unendlichen Vielheit und Besonderlichkeit gelangt, und dadurch in der Klarheit seiner absoluten, schiedlosen Einheit sich von Ewigkeit selber affirmirt, und aus der Potenz in die Wirklichkeit tritt. Daher der Vater in dem Sohn, als in seiner eigenen Besonderung lebt, und sich in ihm besitzt, mit seiner ganzen Liebe sich in ihn ergießt, und mit der Fülle seiner eigenen Unendlichkeit ihn verherrlichet; so wie umgekehrt der Sohn als die Besonderheit nur im Vater lebt, und keine andere Seligkeit hat, als die unendliche Einheit des Vaters in der Offenbarung seiner Vielheit zu bethätigen und zu verherrlichen.

§. 103. Obwohl nun der Sohn ein vom Vater unterschiedenes, secundäres abhängiges Seyn hat, so bildet er doch kein von dem Vater getrenntes, und außer demselben befindliches, creatürlich leidend gewirktes Wesen, sondern ist mit dem Vater eins, und ist wahrer Gott aus Gott. Denn da der Sohn das absolute Wollen der Vielheit des Vaters bezeichnet, folglich in dem Vater seine Wurzel hat, und selber der Vater ist, und von dem Vater nur dadurch unterschieden, daß er die persönliche Fassung dieses absoluten Wollens, oder die Exposition der in der Synthesis des Vaters enthaltenen potenzialen Zwei- und Vier- und Sechszahl ausmacht, so stehet der Sohn als das Fassende und Gefaßte, zugleich unter und über

---

1) Wir erwähnen hier die Zahlenverhältnisse nur im Allgemeinen, die specielle Auseinandersetzung derselben gehört in die Darstellung der Kabbalah.

2) In der Kabbalah wird der Sohn genannt בעל הרצון (Baal ha Razon) der Mann, der Besitzer des Willens, oder der subjectiv gefaßte Wille.

seiner Fassung, und ist als Fassendes mit dem Vater eins, und als Gefaßtes und Exponirtes von dem Vater unterschieden; daher ihm seine Fassung und Unterschiedenheit vom Vater zu keiner äußern, fremdartigen Beschränktheit wird. Obwohl nun der Sohn ein Offenbaren, Exponiren und Hinaustreten aus dem Vater, in gleichem ein Formen und Produziren der unendlichen Vielheit und Besonderlichkeit desselben bezeichnet, so ist sein Produziren doch nichts anders, als ein immanentes, ideales Entfalten der absoluten Willenseinheit des Vaters in unendliche Wollensqualitäten, die ihm zwar als innere, ideale Qualitäten, keinesweges aber als äußere quantitative, von ihm unterschiedene Gegenstände objectiv werden (§. 92). Er selbst, als die Vielheit seines Wollens, ist demnach sein eigener, unendlicher Gegenstand. Daher die Subjectivität in ihm nicht geschieden von der Objectivität ist [1]). Da es nun für den Sohn keine objective, unterschiedene Aeußerlichkeit gibt, sondern Alles reine Innerlichkeit ist, so tritt er auch nicht auf eine objective, äußerliche Weise aus dem Vater heraus; sondern sein Heraustreten ist rein-idealer Art, und besteht blos in einer der Einheit des Vaters entgegengesetzten Willensrichtung. Er bleibt daher an sich genommen in dem Vater, als der von Ewigkeit eingeborne Sohn; als das Wort, (als der objectiv ausgeprägte Gedanke) so der Vater ewig in sich selber hinein spricht, und ihm allein vernehmlich ist [2]). Da nun der Sohn auf keine äußerlich gegenständliche Weise von dem Vater unterschieden, so ist er auch in dieser seiner Ansichheit für die Creatur, welche in der Schiedlichkeit

---

1) Die im Sohn offenbar werdende unendliche Vielheit und Besonderlichheit sind nichts anders, als reine Willens-Qualitäten, so keineswegs durch eine reale objective Selbstbeschränkung hervorgebracht werden, sondern lediglich in der innern magischen Willensdetermination ihren Grund haben.

2) Hier ist von der Schöpfung noch nicht die Rede §. 89. Gewöhnlich stellt man sich vor: der Vater habe den Sohn blos erzeugt, um durch ihn die Schöpfung hervorzubringen. Wenn dieses der Fall, so hätte die Gottheit keinen andern Willen und Gedanken als blos den der Schöpfung; und wäre mithin ganz in den Gedanken der Creatur absorbirt, ohne für sich selber etwas zu seyn, welches aber der Idee der unendlichen göttlichen Vollkommenheit gänzlich widerspricht.

der Subjectobjectivität lebt, gleich dem Vater ein innerliches, unerfaßliches Ain= אין oder Nichtetwas.

§. 104. Wie nun der Sohn das Wollen der Vielheit, oder das Offenbaren, Hinauswirken und Entgegensetzen in der Form der unendlichen Zwei=, Vier= und Sechszahl bezeichnet; das bloße Nachaußenwirken und Entgegensetzen ohne Wiedervereinigung und Zurückbeziehung des Entgegengesetzten auf sich selbst aber gleichsam nur ein unendliches, exponirendes Auflösen der Einheit ist; wobei die Vielheit der Qualitäten blos eine potenziale, besonderheitliche, aber noch keine concrete, reale Existenz als reelle Wollens=Energien erhalten; so gehet aus der ewigen Wechselliebe des Vaters zum Sohn, und des Sohnes zum Vater, durch einen gemeinschaftlichen magischen Act die dritte göttliche Hypostase oder das Wollen der Alleinheit hervor. Diese dritte göttliche Hypostase ist daher nichts anders, als die nach Außen gewirkte unendliche Vielheit des Sohnes; die, indem sie sich wieder in sich selber wendet, gleichsam zum Spiegel, oder weiblich=empfänglichen Gegenbilde desselben wird, so die unendliche expandirende Action der Zwei=, Vier= und Sechszahl in sich aufnehmend, dieselbe in der Sieben= und Dreizahl wieder auf sich zurückbeziehet; — mithin die potenzielle Vielheit des Sohnes als concretlebendige Wollens=Energien ausgebärt; und solchergestalt den Sohn und Vater in der realen Fülle seiner unendlichen Herrlichkeit offenbaret; zugleich aber auch durch eben diese Centrirung der Vielheit in die Sieben= und Dreizahl 1 = Eins die unendliche Vielheit zur Alleinheit zurückführt (§. 96), und dadurch den Vater und Sohn in der Identität ihrer Einheit, Vielheit, und Einheit der Vielheit vollständig bekräftiget (§. 100).

§. 105. Diese dritte Hypostase heißt der heilige Geist, die Herrlichkeit, auch die Liebe genannt; und ist das gemeinschaftliche Ebenbild und vermittelnde Band von dem Vater und Sohne. Denn so wie der Sohn das unendliche Wollen der Vielheit bezeichnet, wie es seine Wonne ist, die unendliche Einheit des Vaters als Vielheit zu offenbaren und zu verherrlichen, so ist der heilige Geist als das Wollen der Alleinheit, d. h. als das exponirte Wollen der göttlichen Vielheit eins in sich selber zu seyn, einerseits das real=machende weibliche Princip, oder

das objectiv als Wort ausgeprägte fixirte Werk in welchem sich der Vater und Sohn in ihrer concreten Wesenhaftigkeit und realoffenbarten Herrlichkeit schauen; er bildet daher in dieser Hinsicht gleichsam das Echo des ausgesprochenen Wortes, in dem der Vater als laute Stimme sich in sich selbst vernimmt. Andererseits ist er aber auch, indem er als das absolute Alleinheitswollen alle Vielheit und Gegensetzlichkeit in eins vereint, und als das liebende Verlangen des Entgegengesetzten zu sich selber, die Einheit aus der Totalität ihrer Vielheit, liebend wieder erzeugt, und solchergestalt sich aus der Vielheit ewig in die Einheit einfuhrt, gleichsam das idealmachende Princip, oder das von Außen nach Innen sich wendende weibliche Abbild des Vaters; in welchem, als dem ursprünglichen Liebesverlangen der göttlichen Vielheit zum Einsseyn mit sich selber, der Sohn oder das active männliche Princip in seiner ausgehenden Besonderung aus dem Vater ewig wieder in denselben zurückgehet, und in seiner Vielheit sich als eins mit der Einheit des Vaters genießt; zugleich aber der Vater in seiner absoluten Identität sich selbst affirmirt, und so aus seiner unendlichen Vielheit sich als Einheit selber erzeugt — (§. 100) [1].

§. 106. Der heilige Geist ist demnach von der einen Seite die vollendete Realität und Concretheit, in welcher der Vater sich selber real macht, und bildet mithin den Schluß der heiligen Dreieinheit. Von der andern Seite hingegen ist er das Wollen der unendlichen Alleinheit, mithin der ewige Grund des Vaters, sich wesenhaft und äußerlich zu machen: indem nur der Vater in und durch die liebende Rückkehr der Vielheit zur Einheit sich ewig erregt in die Vielheit sich auszugebären. Daher der Vater den Sohn in und durch den Geist

---

1) Hieraus geht also deutlich hervor, warum es nicht mehr und nicht weniger als drei Personen in der Gottheit geben kann. Was wir übrigens Personen nennen, führt in der Kabbalah den Namen פרצופים Parzupfim (Angesicht). Da aber die Kabbalah in Ainsopf selber nichts Unterscheidbares statuirt, so ist von dem Parzupfim eigentlich nur beider sephirothischen Erscheinung der Gottheit die Rede.

liebt; so wie auch der Sohn nur in und durch den Geist mit dem Vater eins ist. In diesem Betracht bezeichnet also der heilige Geist als der Ausgang zugleich auch wieder den ewigen Anfang.

§. 107. Obwohl nun der heilige Geist ein von dem Vater und Sohn ausgehendes, und zur concreten Objectivität sich ausgestaltendes Leben ist, und zu beiden sich gleichsam als eine weibliche Empfänglichkeit verhält; so formirt er doch kein von dem Vater und Sohn getrenntes, creatürlich leidend gewirktes Wesen. Denn da der heilige Geist das exponirte, absolute Alleinheitswollen des Vaters selber ist, und von dem Vater nur dadurch unterschieden, daß er die persönliche Fassung dieses absoluten Wollens darstellt, so gereicht ihm, eben so wenig als dem Sohne, seine Fassung zu einer leidenden Beschränkung. Was daher der Geist producirt, ist das unendliche Wollen des Vaters selber, das zwar in ihm als die Fülle und Herrlichkeit der göttlichen Willens-Qualitäten zur Objectivität und Realität sich gestaltet, aber kein von ihm unterschiedener Gegenstand wird. In dem heiligen Geiste ist daher die Objectivität von der Subjectivität nicht unterschieden, sondern seine Objectivität und Realität ist zugleich selber seine eigene Subjectivität. Die realen Objecte, so der Geist in sich gebärt, sind also er selber; sie sind seine eigenen reinen Willens-Qualitäten, indem er gleichsam den einfachen, absoluten Unison des Vaters als eine unendliche, überschwengliche Harmonie von geistigen Tönen und Accorden reflectirt, und im ewigen Echo wieder gibt.

§. 108. Das nach Außengewirktseyn des heiligen Geistes und sein receptives Verhältniß zum Sohn (§. 104), beruhet demnach auf keinem objectiv-realen, sondern blos auf einem subjectiv-innern, idealen Acte; demgemäß der Geist nicht als ein äußeres, dingliches Object, sondern als der receptiv gefaßte, in sich selber zurückkehrende Wille der Alleinheit aus dem Vater und Sohn hervorgehet. Sein Empfangen von dem Sohn ist daher auch kein äußeres, reales, dingliches Aufnehmen, sondern blos ein inneres, ideales Recipiren der magischen Willens-Actionen des Sohnes; gleich wie sein eigenes Produciren aus lauter idealen, magischen Willens-Gestaltungen bestehet (§. 103), die

keineswegeges durch das Mittel einer realen Selbstbeschränkung, sondern lediglich aus der innern, magischen Willensbestimmung hervorgehen. Da also der Geist von dem Vater und Sohn auf keine äußere, dingliche Weise unterscheiden, so ist er in seiner realen Wesenheit gleich jenen ein unendliches אין (Ain) oder Nichtetwas. Das wahre, innere Wesen der dreieinigen Gottheit bleibt daher ewig unerreichbar für die Creatur, welche als ein endlich geschaffnes Wesen auch in ihrer höchsten Vollendung nur einen negativen Begriff von der absoluten Positivität der unendlichen göttlichen Qualitäten erlangen kann. —

§. 109. Vater, Sohn und Geist sind also nichts anders, als die dreifache Wechselbeziehung der in ihrer absoluten Gleichheit sich selbst setzenden ein- und untheilbaren Gottheit. In diesem dreifachen Gegensatze gebiert sich die Gottheit ewig in sich selber als ein beständiges aus sich Heraus- und in sich Hineingehen; wobei keines durch das andere aufgehoben wird. So bildet also die Gottheit ein in sich selber kreisendes Leben, das weder Anfang noch Ende hat; indem die Auskehr ewig durch die Einkehr erregt, und diese durch jene wieder bedingt wird. Keine der drei göttlichen Personen gehet mithin zeitlich der andern vorher; sondern sie sind alle zugleich in einem absoluten Acte als ein dreifach einiger Wille, als ein dreifach in einander bestehendes, sich gegenseitig participirendes Leben, wo jedes das andere wechselsweise voraussetzt. Denn der Vater ist nur dadurch real Seyend, daß er sich in seiner eigenen Potenzialität exponirt, und in seiner Einheit als die Vielheit und Einheit sich selber affirmirt. Diese Selbstaffirmation des Vaters als Einheit seiner Vielheit, welche eben durch den heiligen Geist geschiehet, setzt aber die Offenbarung der Vielheit oder die Zeugung des Sohnes voraus, so wie umgekehrt die Zeugung des Sohnes nur bestimmt und erregt wird durch den heiligen Geist, in welchem der Vater als unendliche Ein- und Allheit ewig sich selber bekräftiget; da also der Ausgang ewig den Eingang, und der Eingang ewig den Ausgang bedingt, und jeder mit und durch den andern zugleich bestehet [1]).

---

1) Der Begriff des Sohnes als des männlich zeugenden, und des heiligen Geistes als des ausgebährenden und die

§. 110. Die Gottheit ist als die absolute Einheit und Positivität das einzige Selbstständige schlechthin, außer welchem es kein anderes absolutes Selbstständiges geben kann. Denn bestände außer der Gottheit noch etwas ihr Gleiches, so wäre sie das Eine Unendliche nicht, sondern wäre blos ein relativ Endliches, welches sammt dem ihm coordinirten Gegensatz einem noch höhern Absoluten subordinirt seyn müßte. Gleichwie es nun unabhängig von der Gottheit keine andere Gottheit geben kann, so vermag auch die Gottheit eben so wenig eine andere von ihr unterschiedene positive, unendliche Selbstständigkeit aus sich hervor zu bringen, indem jedes Hervorgebrachte, da es seinen Grund nicht in sich selber hat, mithin ein Abhängiges ist, seiner Natur nach kein unendliches, positiv Selbstständiges seyn kann. Daher ist der Gedanke der Hervorbringung einer zweiten Gottheit, als etwas sich selbst Widersprechendes, eine Unmöglichkeit in Gott.

§. 111. Anders verhält es sich mit der ungöttlichen Creatur, welche, da sie wirklich vorhanden, keine sich selbst widersprechende Unmöglichkeit für die Gottheit seyn kann. Indessen wirft sich hier für die Speculation eine nicht geringe Schwierigkeit auf. Diese bestehet nämlich nicht blos darin, zu erklären, wie aus dem absoluten Unendlichen ein relativ Endliches realiter hervorgehen, und neben der Gottheit, die das Eine und All ist, noch andere von ihr unterschiedene creatürliche Wesen realiter existiren können? sondern bevor man zu der Beantwortung der Frage über die reelle Hervorbringung der Schöpfung kommt, entstehet die allgemeine Vorfrage: wie nur überhaupt in der Gottheit, als dem unendlichen, positiven, sich selber gleichen Ein und All die Idee eines von ihm unterschiedenen endlichen Seyns möglich ist, und was denn eigentlich die Creatur für die Gottheit sey, und in welcher Beziehung sie zu derselben stehe? Gewöhnlich sagt man, die Gottheit habe die Welten erschaffen, um andere

---

Vielheit in die Einheit zurückführenden Princips ist aus der Kabbalha genommen; übrigens spricht hier die Kabbalah, wie schon oft bemerkt, blos von der Gottheit in ihrer sephirothischen Erscheinung. Aber was in der Erscheinung sich zeigt, muß schon seinem innern Principe nach auf absolute einfache Weise in dem Ansich liegen.

Wesen selig zu machen, und denselben in ihrer unendlichen Liebe und Vollkommenheit sich zu offenbaren. Hier wird aber unläugbar der Begriff einer Anderheit und Aeußerlichkeit bereits als gegeben in Gott vorausgesetzt, was doch eben erst erklärt werden soll. Denn die Vorfrage, auf der hier Alles beruht, bestehet gerade darin, wie denn in der Gottheit, als dem absoluten Ein und All, der Begriff einer Anderheit und Aeußerlichkeit stattfinden könne, und was diese Anderheit und Aeußerlichkeit denn eigentlich für die Gottheit sey? Die neuere tiefere Philosophie, welche keinen Begriff als gegeben voraussetzt; sondern Alles aus sich selber von Innen heraus zu entwickeln sucht, erklärt die Entstehung der Anderheit und Aeußerlichkeit in Gott aus dem Act der Selbstbesonderung. Dem gemäß die Schöpfung, als eine von Gott unterschiedene Existenz, nichts anders denn die besonderheitliche (creatürliche) Exposition dessen sey, was in Gott auf absolute Weise Eins ist: da sonach die Gottheit zu der Schöpfung sich wie das Allgemeine zum Besondern, oder wie das Centrum zur Peripherie verhält (§. 88). — Wenn man auch das Schaffen als einen ganz freien, ideellen Act betrachtet; so ist derselbe doch immerhin eine Selbstbesonderung der Gottheit [1]). Denn daß die Gottheit die Idee der Creatur so und nicht anders gefaßt, kann ohnmöglich aus einem blos willkührlichen, zufälligen und rein äußerlichen Entschlusse entspringen; weil Zufall und Willkühr in dem unendlich Vollkommnen nicht statt findet. Der Grund zu der Idee der Creatur muß daher in dem innern, absoluten Wesen der Gottheit selber liegen; so daß also die Creaturen in der That die endliche Abbilder und Spiegel der unendlichen göttlichen Qualitäten sind; und das ideelle Erzeugen der göttlichen Ideen, mithin als ein ideelles Sichselbstbesondern der Gottheit betrachtet werden muß. Damit aber tritt die Gottheit offenbar in eine endliche Relation zur Schöpfung, und verhält sich zu ihr, wie das Urbild zum Abbilde. Obwohl nun allerdings der ideelle Schöpfungsact ein ideelles Sichselbstbeson-

---

1) Der Begriff einer Selbstbesonderung der Gottheit muß nämlich nicht blos im gewöhnlichen reealistischen, sondern auch im höhern idealistischen Sinne verstanden werden.

dern in dem göttlichen Verstande voraussetzt; daher die Gottheit von dieser Seite aus innigst-verwandt mit der Schöpfung gedacht, und als die Seele, d. h. als das Allgemeine, oder als das Centrum derselben betrachtet werden muß; so hat doch unsers Bedünkens die Schule von Günther nicht unrecht, wenn sie in dieser speculativen Ansicht, wornach die Schöpfung in eine so nahe, innige Verwandtschaft mit dem Wesen der Gottheit gesetzt wird, und gleichsam nur dem Grade nach von ihr unterschieden erscheint, wenigstens eine Annäherung zu dem Pantheismus erblickt; und daher, um dieser Gefahr zu entgehen, das Verhältniß der Gottheit zur Schöpfung unter der Form der Contraposition als zwei sich diametral entgegengesetzte Momente aufgefaßt haben möchte. Unserem Dafürhalten nach ist diese von Günther ausgesprochene Idee der Contraposition ein höchst wichtiger Gewinn für die Speculation, und scheint uns der letzte Schritt zu seyn, den die Philosophie zu thun hatte, um sich von allen pantheistischen Elementen völlig loszusagen. Wir freuen uns daher sehr, diese Idee, auf die wir bei dem Studium der Kabbalah, und dem Versuche, die alte jüdische Weisheit mit den Lehren des Christenthums in Verbindung zu bringen, gleichfalls gekommen sind, von einem so scharfsinnigen Denker ausgesprochen zu sehen, und dadurch eine Bestätigung für dieselbe zu finden.

§. 112. Deducirt man die Entstehung des Begriffs der Anderheit in Gott blos allein aus dem Wesen der göttlichen idealen Selbstbesonderung, so wird diese Anderheit als die ideelle Besonderung der Gottheit durchaus in eine positive Beziehung zu derselben gesetzt, und die Schöpfung als etwas positiv Nothwendiges für die Gottheit betrachtet; indem der Consequenz dieses Systems folge, dieselbe sich nur als das Centrum, oder als das Allgemeine erkennt, in sofern sie sich in der Schöpfung besondert; mithin die Gottheit ohne die Schöpfung für sich selber nicht Gottheit wäre. Unserem Bedünken nach, glauben wir daher, daß der Begriff der Anderheit durchaus auf negativem Wege, nämlich aus der vermöge der Positivität möglichen Negativität sollte entwickelt; mithin die Schöpfung mehr in einem negativen Verhältniß zur Gottheit, (oder nach Günther als eine Contraposition) aufgefaßt werden; wodurch zwar die

lebendige, organische Idee der Schöpfung als einer Besonderung der Gottheit keinesweges geleugnet; diese Besonderung aber erst aus dem höhern Begriff der Negativität abgeleitet; daher nicht als etwas Absolutes, positiv Immanentes in das innere Wesen der Gottheit selber gesetzt; sondern blos als die äußere Offenbarung und Erscheinungsform derselben betrachtet wird. Auf diesem Wege könnten denn wohl beide entgegengesetzte Lehrsysteme in Eintracht vermittelt, und sowohl die Bedürfnisse der überall nach einem innern, organischen Zusammenhang forschenden, aber deshalb auch so leicht in den Pantheismus und Fatalismus gerathenden Speculation, als auch die Anforderungen der von der positiven Religion ausgehenden, daher hauptsächlich die göttliche Liebe und Freiheit im Auge habenden, nicht selten aber in ihrer Einseitigkeit alle innere organische Einheit zerstörenden Philosophie befriediget werden. Indem nämlich hier der speculative Begriff einer Besonderung der Gottheit in der Schöpfung wesentlich nicht verändert, sondern statt ihn als einen positiven Moment der fortschreitenden göttlichen Evolution zu bezeichnen, blos als ein negativer Moment der göttlichen Selbstentäußerung betrachtet wird. 1) Die Vereinigung beider entgegengesetzten Ansichten ist übrigens von Baader bereits auf das Bestimmteste ausgesprochen worden; indem derselbe die alte, bereits bei den Kirchenvätern bekannte, späterhin aber wieder fallen gelassene Unterscheidung zwischen der Gottheit an sich, und der Gottheit in ihrer Erscheinung aufs Neue aufgenommen und in die speculative Theologie förmlich eingeführt hat; welches der einzige Weg ist, dem Pantheismus zu entgehen, und die Forderungen der Speculation mit den Ansprüchen der Religion aufs Vollkommenste zu vereinigen. Daher denn auch das in seinen innern Elementen so ganz christliche System von Baader nur mit dem

---

1) Setzt man den Act der Schöpfung als einen positiven Moment in das innere Leben der Gottheit selbst, so müßte wenn dadurch nicht eine Endlichkeit und Wandel in dem innern göttlichen Wesen soll angenommen werden, der Gedanke der objectiv dinglichen Schöpfung eben so absolut und unendlich seyn, als der Gedanke mit dem sich die Gottheit selber denkt; welches doch unmöglich ist. — Hierüber in der Folge ein Mehreres.

allerhöchsten Unrecht des Pantheismus beschuldiget werden kann (§. 81). — Wir nehmen nun nach dieser Episode den abgebrochenen Faden der Entwicklung wieder auf.

§. 113. Die Gottheit als das schlechthin positive, unendliche reale Wollen ist die absolute Verneinung, oder die ursprüngliche synthetische Aufgehobenheit aller Wollens-Negativität (§. 90). In diesem Betracht liegt also in ihr auf negative Weise allerdings die Möglichkeit des Begriffs der unendlichen Negativität oder Nicht-Gottheit gleichsam als des Schattens der unendlichen Positivität [1]; welche aber an sich selbst eine bloße leere, abstracte Negation ist, und mithin gar keine reelle Existenz hat; jedoch durch den realen göttlichen Willen eine Existenz als ein limitirtes, zwischen dem positive Seyn und negativen Nichtseyn oscillirendes Wesen erhalten kann [2]. Die Gottheit stehet daher in einer doppelten Beziehung; einmal zu sich selbst als ihrem eigentlichen wesentlichen Seyn, welches ihre innere, positive und absolute Seite ist; sodann in Beziehung zu dem in ihr ursprünglich negirten, darum aber durch sie möglichen Nichtihrerselber, welches ihre äußere, negative hypothetische Seite ausmacht.

§. 114. So wie nun die Gottheit als das absolute Vollkommene nur Vollkommenheit will, und in der Harmonie und Vollkommenheit ihre Seligkeit liegt, rücksichtlich ihrer innern, absoluten Positivität dieselbe aber darin bestehet, in ihrer unendlichen, absoluten Vollkommenheit sich selbst zu setzen und zu besitzen, von sich selber zu empfangen und sich in sich selber zu genießen; so bestehet in Beziehung auf das absolute Nichtihrerselber, die Seligkeit der Gottheit darin, sich demselben zu geben, auf daß dasjenige, was an sich nicht ist, ein Ist werde und an der Seligkeit des Seyns Antheil nehme; und solchergestalt die Gottheit, so wie sie ihrer

---

1) In der Kabbalah wird nämlich die Schöpfung auch der Schatten der Gottheit genannt.

2) Wie die älteste Kabbalah sagt. עשה אינו ישנו Er macht sein Nicht zu seinem Seyenden: da jedoch die Kabbalah auf dem äußern realistischen Standpuncte steht, so wird natürlich diese Selbstnegation auf eine blos realistische Weise betrachtet.

innern, absoluten ewigen Positivität nach vollkommen und harmonisch ist, auch in Beziehung auf das Nichtihrerselber vollkommen und harmonisch sey.

§. 115. Die Schöpfung gehet demnach weder aus einem zufälligen, willkührlichen Entschlusse der Gottheit, noch aus einer, auf innerer Mangelhaftigkeit gegründeten Nothwendigkeit hervor; wo etwa die Gottheit, um sich ihrer selber als Allgemeines bewußt zu werden, sich erst in der Creatur besondern müßte; mithin die Schöpfung ein positives Bedürfniß für sie wäre. Die Schöpfung beruhet vielmehr auf der innern, freien Nothwendigkeit des unendlich Vollkommenen, für welches, da es von Außen nichts empfangen, und in seiner mangellosen Seligkeit nicht erhöhet werden kann, Wonne ist sich selber zu geben; um das Nicht, sich gleichförmig zu machen, und ihm an der Seligkeit des absoluten Seyns Antheil zu verleihen [1].

§ .116. Wenn die Gottheit das aus sich selber urständende positive unendliche Seyn, so ist die Schöpfung, welcher ursprünglich das Nicht vorhergehet, das negative unselbstständige, immerfort zwischen dem Ist und Nicht schwebende relative Seyn, in dem Alles, was in der Gottheit in absoluter, einfacher, selbstthätiger Positivität als ein unendliches synthetisches Zugleichseyn existirt, auf negative, schiedliche unselbstständige Weise als ein unendlich analytisch entfaltetes Neben- und Nacheinanderseyn bestehet; so daß also hier die Thätigkeit nur im Leiden, die Einheit nur im Gegensatz der Schiedlichkeit, und das allgemeine Unendliche nur im Gegensatz des endlichen Besonderheitlichen hervorgehet. Wie die Gottheit ein unendliches, einfaches sich ewig in seiner eigenen absoluten Totalität bewegendes Seyn, so bildet die Schöpfung, weil hier ein Gegensatz den andern ausschließt, ein ewiges successives Werden. Dieserhalb ist denn auch der Act des Schaffens ein ewiges successives Entfalten der göttlichen Schöpferkraft; da nämlich die Gottheit die absolute einfache Totalität ihrer unendlichen Qualitäten in schiedlicher creatürlicher Abbildlichkeit ausgebiert; und aus freier un-

---

1) Auch nach der Kabbalah ist das Schaffen ein freier Act der unendlichen Liebe Gottes.

endlicher Liebe, das Bild ihrer absoluten unendlichen Einheit in dem creatürlichen Nicht ihrer selber als eine unendliche auf einander folgende Vielheit hervorbringt. Für die Gottheit selber ist jedoch jene successive Entfaltung kein zeitlicher, sondern ein überschwenglicher ewiger Act; in dem diese Succession lediglich die Ordnung, Stellung und relative Beziehung der unendlichen abbildlichen Qualitäten unter einander bezeichnet. — Die Schöpfung stellt sonach das umgekehrte weibliche Abbild [1]) der Gottheit dar, welche Nichts aus sich selber ist und besitzt, sondern nur in dem ewig positiven Selbstständigen seinen Grund und Bestand hat, von demselben belebt und erhalten wird; und nur allein in der völligen Gleichförmigkeit und hingebenden Vereinigung mit seinem ewigen Urbilde einer negativen Vergottung theilhaftig werden kann.

* *
*

§. 117. Wir wollen es nun versuchen, nach Anleitung der Kabbalah zuerst die reine Idee der Schöpfung überhaupt und das Verhältniß derselben zum Schöpfer zu entwickeln [2]); dann aber werden wir, so weit es der endlichen Creatur erlaubt ist, einen ehrfurchtsvollen Blick zu der überschwenglichen Erhabenheit der Gottheit zu erheben, um dieselbe in der Unendlichkeit ihrer Liebe und Vollkommenheit anbetend zu bewundern, es wagen, einige Reflexionen über das Verhältniß des Schöpfers zur Schöpfung, und den Act der sich selbst entäußernden göttlichen Liebe bei Hervorbringung der Creatur anzustellen. — In der Lehre von der Schöpfung werden wir zuerst mit der Entwicklung

---

1) Die Kabbalah bezeichnet zwar die Schöpfung im Allgemeinen als etwas Negatives, ohne jedoch diese Idee bestimmter zu verfolgen. Allein der negative Character der Schöpfung folgt schon nach der Kabbalah aus dem Begriffe des Schaffens als einer Selbstnegation der Gottheit. — Da gegen aber kommt allenthalben die Schöpfung bei den Kabbalisten unter dem Namen des weiblichen Abbildes der Gottheit vor: an welcher Benennung der Theolog keinen Anstoß finden wird; da ja auch die Kirche das Weib genannt wird.

2) D. h. abgesehen von der durch den Fall enstandenen Trübung in der Creatur, welches der Gegenstand einer spätern Betrachtung seyn wird.

des Begriffes der Creatur im Allgemeinen anfangen, und hierauf zur Betrachtung des Universums, als des Totalganzen der Creatürlichkeit, übergehen.

§. 118. Wie die Gottheit die absolute sich selbst erkennende und mit sich selbst übereinstimmende Einheit und Totalität des Wollens ist, so ist die Creatur als das Ebenbild derselben gleichfalls eine sich selbst bestimmende, sich selbst erkennende, mit sich selbst identische Einheit und Totalität des Wollens, aber auf relative schiedliche und endliche Weise. — Gleichwie nämlich bei der Gottheit, welche sich ewig aus der Autonomie ihres magischen Wollens gebiert und in das Seyn einführt, die Autonomie des sich Selbstsetzens, nämlich die Einheit und sich Selbstgleichheit, oder die Form und das Gesetz des sich Selbstsetzens dem Inhalte des Setzens oder der Gesetztheit zum Grunde liegt, und eines in dem andern selbstthätig enthalten, für die Gottheit mithin es weder ein objectives Gesetz, noch eine objective, von ihr unterschiedene Gesetztheit und Anderheit gibt (§. 92), so liegt umgekehrt bei der Creatur, weil sie nicht durch sich selber, sondern durch die Schöpferkraft der Gottheit bestehet, dem Acte ihres autonomischen Wollens und ideellen sich Selbstsetzens eine objective Gesetztheit und ein objectives Gesetz zu Grunde. Daher die Creatur nicht darum existirt, weil sie sich selber will, und sich freithätig aus der Einheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit ihres Wollens in die Concretheit und Schiedlichkeit ihrer Wollensqualitäten einführt, sondern sie will und setzt sich als Allgemeines, Unendliches und Selbstthätiges und gehet in die Besonderung ihrer selber über; weil sie sich als ein objectiv gesetztes Ceoncret-Allgemeines bereits vorhanden findet (§. 47).

§. 119. Die Creatur ist sonach keine positive Autonomie wie die Gottheit, welche sich als ihren eigenen Inhalt oder Gewolltheit freithätig aus ihrem eignen Wollen selber construirt; sondern sie ist eine blos negative Autonomie (1. Thl. §. 3), die sich ihrem Inhalte nach als Gewolltheit ohne ihr eigenes Zuthun schon vorhanden findet, und in dieser ihrer Vorhandenheit sich nun freithätig bestimmt, und daher ihren eigenen Inhalt blos nach construirt, wodurch der Inhalt in die Form aufgenommen, und das unfreie Seyn hintennach zur Frei-

heit verklärt wird. Das ideelle Sichselbstsetzen der Creatur, ihr inneres Sichselbsterfassen als Allgemeines, und ihr freithätiges Eingehen und Sichauswirken in die Besonderheit nach Außen, ist daher kein ursprüngliches, schöpferisches Original, sondern blos ein nachbildlicher copeilicher Act; indem das Geschöpf sich nur als Allgemeines setzt und freithätig in die Besonderung seiner selber einführt, insofern es sich zuvor als concret-Allgemeines gefunden hat.

§. 120. Die objective Gesetztheit der Creatur verhält sich zu dem freien Selbstsetzen, als eine demselben Actu vorausgehende und ohne dessen Zuthat vorhandene relative leidend gebundene Existenz, welche in Beziehung auf jene innere autonomische Selbstthätigkeit als ein äußeres und unabhängig von demselben existirendes Seyn erscheint. Die Creatur bestehet demnach aus einer ursprünglichen Doppelheit; nämlich aus ihrem unfreien, realen leidenden [1]), und ihrem freien, idealen thätigen Selbst, von denen eines dem andern auf schiedliche, leidende Weise entgegengesetzt ist. Daher beide Theile gegenseitig auf einander einwirken und sich magisch afficiren, indem der reale Theil dem idealen den Inhalt des Seyns gewährt, dieser hingegen jenem die Form gibt und ihm die Stimmung der lebendigen Autonomie mittheilt. Das Geschöpf bildet demnach ein in sich selber kreisendes cyklisches Leben, bei welchem ein Lebenspol den andern wechselsweise bedingt; daher denn auch beide stets zugleich vorhanden sind. Denn wenn auch die Gesetztheit dem Sichselbstsetzen Actu vorhergehet, so wird doch zur Aeußerung der innern lebendigen Thätigkeit derselben die potenziale Möglichkeit des Sichselbstsetzens wieder vorausgesetzt. So wie nun durch diese leidende Gebundenheit die Creatur in den Gegensatz der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit zerfällt, und für sie der Unterschied entstehet zwischen dem, was sie durch sich selbst und nicht durch sich selbst ist, und auf diese Weise dieselbe für sich zu einem endlichen begränzten individuellen Was wird; so scheiden sich durch eben diese leidende Gebundenheit gleichermaßen die einzelnen Geschöpfe als

---

1) Worunter überhaupt die ganze bewußtlose Seite in der Creatur zu verstehen ist.

endliche bestimmte Individuen und wasliche Gegensätze aus einander, indem in jeder einzelnen Creatnr der Unterschied sich ergibt, zwischen dem was sie selber ist, und zu ihrer individuellen Seynssphäre gehört, und dem was sie nicht ist, sondern als eine reale Anderheit, außer und unabhängig von ihrem eigenen Seyn existirt; von dem sie daher auf leidende Weise magisch afficirt wird, und umgekehrt auf dasselbe wieder magisch zurückwirkt. Denn alles Thun und Wirken in der Creatur ist seinem ursprünglichen Wesen nach ähnlich wie in der Gottheit, von magischer Art. Daher denn auch die Creatur mit der Gottheit selbst in einem rein magischen Verhältnisse stehet. — Die magischen Wirkungen aber, die jedes Wesen in sich und in andern erzeugt, haben eine reelle bleibende Existenz [1]), und bilden das gewonnene Eigenthum, so jede Creatur im Leben sich selber erwerben muß.

§. 121. Die leidende Gebundenheit, so der Grund aller Receptivität und Endlichkeit ist, und die eigentliche Basis der ganzen Creatürlichkeit ausmacht, heißt Natur im Gegensatz der freien autonomischen Selbstthätigkeit. Diese leidende Naturgebundenheit, so das Geschöpf nie überwältigen und in seine Gewalt bekommen kann, hat ihren Grund in der Negativität, die dem Geschöpf ursprünglich unterliegt; da nämlich die Creatur als eine hervorgebrachte, mithin aus dem Nichtseyn zum Seyn gelangte Existenz, der positiven Selbstständigkeit ermangelt, daher ihrem realen objectiven Wesen nach weder schlechthin positiv ist, noch nicht ist, sondern zwischen Seyn und Nichtseyn, zwischen Positivität und Negativität schwebt (§. 116), welches der Zustand der Minusthätigkeit oder leidenden receptiven Gebundenheit ist. Die Grundbasis des Geschöpfs besteht also in einer ursprünglichen Negativität des Seyns, aus der sich sodann die positive Selbstthätigkeit, die ursprünglich nur potentialiter vorhanden, reagirend erhebt. Daher das Geschöpf, wenn es hinter sein eigenes freies Selbstbewußtseyn zurück blickt, einen dunkeln ungewissen Abgrund in sich gewahrt, wo es durchaus nichts Positives findet, an dem es sich festhalten und auf sich selber stützen kann. Deßhalb das

---

1) Dieß ist eine wesentliche Lehre der Kabbalah.

Grauen und Entsetzen, das manchmal die Creatur vor ihrem eigenen ihr unbekannten dunkeln Ursprung anwandelt. Dieses bange ängstliche Gefühl von Seyn und Nichtseyn, welches viel häufiger und gewaltiger von uns empfunden würde, wenn wir nicht beständig aus uns hinaus in die Außenwelt gezogen würden und uns selber vergäßen; kann einzig und allein dadurch wahrhaft beschwichtiget werden, daß sich der Mensch in die Gottheit versenket, und seine ursprüngliche innere Leerheit von dem Göttlichen erfüllen läßt. Nur auf diesem Wege allein wird er jener positiven unvergänglichen Realität theilhaftig werden, nach der sein Wesen sich so ängstlich sehnt.

§. 122. Diese Naturbasis des Geschöpfs ist jedoch, wie bereits bemerkt, kein äußerliches fremdartiges Substrat, und die daraus resultirende Empfänglichkeit keine mechanische Passivität (§. 47); denn die Creaturen sind die Abbilder der göttlichen Wollens-Qualitäten, welche aus lauter lebendigen Energien bestehen; und aus der Quelle des Lebens kann nichts todtes Passives, aus der absoluten Einheit und Innerlichkeit nichts schlechthin Aeußerliches und Geschiedenes hervorgehen. Die Naturbasis der Creatur ist vielmehr identisch mit dem freien ideellen Seyn derselben und daher selbst etwas lebendig Thätiges, aber in unfreier leidender Weise, wie jenes. Das reale Seyn der Creatur bezeichnet gleichsam die umgekehrte objective Idealität als eine leidende gebundene unfreie bewußtlose Action, oder als eine Minus-Thätigkeit, die ideelle Spontaneität hingegen die subjectiv-gewendete Objectivität, als ein entbundenes freies sich selbst bewußtes Leben. Reales und Ideales sind also eines das Bild des andern, was in diesem, liegt auch in jenem, nur auf entgegengesetzte Weise.

§. 123. Das objective reale Seyn, in welchem die ganze typische Form und Gesetzmäßigkeit des Geschöpfs mit allen seinen Anlagen und Trieben als eine lebendige aber bewußtlos wirkende activ-passive Gesetztheit oder als eine relative durch Leiden bedingte Synthesis enthalten, und welches daher gleichsam den ursprünglichen Nisus formativus der Creatur bezeichnet, wollen wir nach der Kabbalah das Achur אחור die Hinter- oder auch die

Nachtseite [1]) nennen, vermöge welcher die Creatur als ein organischer Bestandtheil des großen Ganzen ohne ihr Zuthun hervorgebracht (§. 120) und daher der großen Gesammtheit und den Einwirkungen des allgemrinen Lebensstromes hingegeben ist. Dieser bewußtlosen unfreiwilligen Naturexistenz stehet entgegen die ideelle Spontaneität, kraft deren die Creatur, die ohne ihre eigene Zuthat und ohne ihr eigenes Wissen lebt und wirkt, sich in ihrer ursprünglichen anerschaffenen Gesetztheit selber erfaßt, ihr abhängiges Seyn frei bestimmt und ihre objective Gegebenheit auf innere selbstthätige Weise in sich reproducirt, (§. 119) und solchergestalt das Dunkel in Licht, die Natur in Freiheit, und die Negativität zur Positivität verklärt; daher in ihrer creatürlichen Abhängigkeit zugleich als ein inneres freies absolutes Wesen besteht.

§. 124. Diese ideelle Seite, welche in der Kabbalah das פנים Panim Angesicht, auch die Tagsseite heißt, bezeichnet das innere Gottähnliche in der Creatur, vermöge dessen dieselben eine selbstständige bewußte autonomisch sich selbst bestimmende Personalität ausmacht. Denn in der Gottheit an sich, welche sich realiter aus sich selber erzeugt, und wo der unendlich productiv magische Wille zugleich das Gesetz und das Gesetzte, das Seyn und das Fürsichseyn in ungeschiedener Einheit ist, ist an sich alles Angesicht d. h. reine selbstthätige Innerlichkeit, ohne eine von Außen gegebene Schranke. Bei der Creatur hingegen, welche ein Erzeugtes ist, und daher keine positive selbstständige Productivität, sondern blos eine negative nachbildende Reproductivität besitzt, gibt es blos ein Angesicht, oder Vorderseite im Gegensatze der Hinterseite.

§. 125. So wie nun das objective reale Seyn der Creatur aus einem thätigen Leiden bestehet, so wird umgekehrt das ideale Fürsichseyn, eine durch Leiden bedingte positive Selbstthätigkeit bilden. Demnach wird es in der Creatur eben so gut eine doppelte, nämlich eine bewußtlose und bewußte Receptivität, als auch eine bewußte und bewußtlose Activität geben.

---

1) Hier ist freilich von einer Nacht im irdischen Sinne nicht die Rede; durch den Fall aber entstand in dieser Seite die irdische Nacht.

§. 126. Dieser Gegensatz zwischen dem Realen und Idealen, oder der Hinter- und Vorderseite läuft durch alle Stufen der Creatürlichkeit durch; und es findet sich keine Creatur, die nicht nach ihrer Weise aus Hinter- und Vorderseite bestehet, nur mit dem Unterschied, daß in den untern Stufen die Hinter- über die Vorderseite prädominirt. Es gibt daher keine geschaffne Existenz, und wenn sie auch noch so hoch und erhaben wäre, die blos aus ideeller Selbstthätigkeit bestände; sondern überall bildet das reale, bewußtlose Seyn, mit seinen angebornen Trieben und Bedürfnissen, den Inhalt und die Grundlage. Die ideelle Thätigkeit ist daher nur die freie Reproduction dessen, was ursprünglich in dem Seyn schon gegeben liegt.

§. 127. Wie die Gottheit das absolute unendliche, sich selbst erkennende, sich selbst setzende und sich selber gleiche synthetische Allwollen, oder nach dem Ausdruck der Kabbalah das Licht ohne alle Farben [1]), so ist die Creatur als das negative Bild derselben eine concrete, endlich gesetzte und zugleich sich selber setzende und sich selber erkennende, relative, synthetische Wollenstotalität; ein Licht, in welchem irgend eine Farbe vorherrscht. Die Creatur bildet mithin eine individuelle, endliche, persönliche Allgemeinheit und Unendlichkeit; da nämlich das Leidende in der objectiven Gesetztheit das relativ Endliche, Schiedliche, das Thätige hingegen das relativ Unendliche, oder die Einheit bezeichnet; und durch die freie Spontaneität des ideellen Sichselbstsetzens, das objective, unendlich Endliche zu einer freien, sich selbst bewußten Persönlichkeit wird.

§. 128. Die Synthesis, oder das Thätige, Unendliche und Allgemeine in der objectiven Gesetztheit (so von dem Leidenden zwar relativ unterschieden, aber nicht von ihm getrennt ist), bildet das innerste Princip in der Creatur; d. h. den radicalen Grundtrieb, das Grundgesetz oder den eigentlichen Nisus-formativus in seiner höchsten Potenz. Das Leidende hingegen bestehet in den, als schiedlich unterscheidbaren Wollens-Energien sich regenden Lebenstrieben, wodurch das Geschöpf für sich

---

1) Weil in ihr alle Farben in eins verschlungen sind.

und die Anderheit als ein individuelles Was existirt. Diese Wollens-Energien sind nach Innen zu für die Creatur selber eine bloße qualitative, intensive und subjective Schiedlichkeit, indem das wahre Wesen alles Seyns in dem innern Qualitativen liegt (§. 92); nach Außen zu aber für und in Beziehung zu der objectiven Anderheit prägen sie sich aus als eine quantitative, objectiv gestaltete concrete Aeußerlichkeit, welche im allgemeinen Sinne Leib heißt, und nichts anders ist, als die objectivirte, nach Außen projizirte Innerlichkeit. Denn das äußere gestaltete Seyn ist blos der objective Ausdruck der innern characteristischen Qualität [1]. Jedes reell-existirende creatürliche Wesen bestehet also in der Form der Leiblichkeit [2]. Bei unserm jetzigen, in die Aeußerlichkeit gefallenen Zustande, sind wir jedoch nicht mehr fähig, das innere qualitative Wesen der Dinge deutlich zu erkennen und es in Worte auszudrücken; welches blos in der Geistersprache allein möglich ist. Wir haben es jetzt hauptsächlich nur mit den äußern objectiven, quantitativen Verhältnissen zu thun, und ahnen nur auf eine dunkle, unbestimmte Weise in den äußern Formen und Signaturen der Dinge, die Welt der innern geistigen Qualitäten; die sich uns noch am deutlichsten in den Tönen aufschließt. So dunkel indessen diese innere Welt der Qualitäten auch für uns ist, so muß doch wenigstens die Speculation bei ihrem Streben die innern Gründe der Dinge zu erforschen, zu derselben eine Annäherung suchen. Denn das wahre, freilich für unsre irdische Welt unerreichbare Ziel des creatürlichen Wissens, bestehet darin, das äußere Quantitative in der Creatur auf ihr inneres Qualitatives, und dieses auf ihre innere synthetische Einheit, die synthetische Einheit der Geschöpfe aber auf die ihr entsprechende göttliche Qualität zu beziehen.

§. 129. Da die Creatur als das negative Bild der Gottheit, in ihrer relativen Totalität, blos der Abdruck einer einzelnen göttlichen Qualität (oder Farbe) ist; und daher weder das Ganze aller göttlichen Qualitäten in sich vereiniget,

---

1) Wie wir z. B. an den Klangfiguren sehen.

2) Obwohl die Grundideen von dem hier Gesagten aus der Kabbalah entnommen, so wird sich der Leser wohl von selbst vorstellen, daß sie dort mehr auf eine äußerlich dogmatische Weise dargestellt sind.

noch weniger aber den Grund ihres Seyns in sich selber trägt; so hat sie dieser ihrer relativen Endlichkeit wegen ein naturnothwendiges Bedürfniß zu empfangen, um durch die Einswerdung mit dem was sie nicht ist, ihre creatürliche Mangelhaftigkeit zu ergänzen. Sie besitzt daher einerseits ihrem innern negativen Grunde nach, eben so sehr das Bedürfniß in das unendliche positive Urprinzip, aus dem sie hervorgegangen, sich wieder zu versenken, um ihre innere negative Hohl- und Leerheit durch das unendliche Positive zu erfüllen (§. 121); als auch mit der ihr coordinirten relativen Miteristenz sich zu verbinden, und durch die Vereinigung mit derselben, sich in ihrer eignen Relativität, zur Totalität der endlichen, creatürlichen Existenz zu erheben. Vermöge seiner creatürlichen Endlichkeit hat daher das Geschöpf eine doppelte Empfänglichkeit, die eine so nach Innen und Oben zum Urquell, oder in das Centrum, und die andere, so nach Außen und Unten, zu der Miteristenz oder in die Peripherie gewendet ist; und welche letztere, da sie in der Perception des objectiven realen Seyns bestehet, selber von objectiv realer Natur ist, und in der leiblichen Gestaltung als Sinnesorgan hervortritt [1]).

§. 130. So wie nun die Creatur in ihrer Negativität auch wieder ein positives, selbstthätiges Wesen bildet, so hat sie neben dem Bedürfniß zu empfangen und in die Anderheit ihrer selbst sich zu verlieren, einen Trieb der Selbstthätigkeit, der sie beständig hinaustreibt, daß sie nicht in der Anderheit völlig untergehe, sondern in der Selbstständigkeit ihres relativen Seyns sich behaupte. Dem zufolge liegt in der Creatur zugleich auch wieder der anerschaffene Naturinstinct, die Anderheit sich selbstthätig anzueignen, und in ihr eigenes Wesen zu vergestalten, oder sich von ihr zu nähren [2]); dann aber das Aufgenommene freithätig aus sich selber wieder zu reproduziren, und durch ihre eigne selbstthätige Schöpfung, in ihrer Originalität und Selbstständigkeit in sich selber sowohl als auch nach Außen sprechend sich zu bethätigen; und dadurch sympathetisch auf die Anderheit

---

1) Nach der Kabbalah sind die Sinnes-Organe nicht blos im Irdischen, sondern ihr Typus liegt schon im höchsten Geistigen.

2) Nicht blos im Leib, sondern in der Seele und Geist findet ein Ernährungsprozeß Statt.

einzuwirken und sie zu sich selber zu erregen [1]. — Dies ist der dunkle bewußtlose objective Productionstrieb, der jedem Wesen eigen ist; und seiner magischen Natur nach lauter reelle bleibende Wirkungen hervorbringt (§. 120).

§. 131. Wie nun das Geschöpf mit seiner Receptivität sowohl nach Innen zum Centrum als nach Außen in die Peripherie gekehrt, so ist auf gleiche Weise auch seine Thätigkeit nach Innen so wie nach Außen in die Objectivität des realen Seyns gewendet; und tritt daher selber in dieser Beziehung in der Form der objectiven leiblichen Realität als Wirkungsorgan hervor.

§. 132. Diese in der creatürlichen Endlichkeit auf innere naturnothwendige Weise liegenden Gegensätze von Receptivität und Activität, und die Neigung zum Centrum sowohl als in die Peripherie, welche in einem gegenseitigen parallelen antagonistischen Verhältniß zu einander stehen, begründen in dem Leben der Creatur einen beständigen oscillirenden Wechsel; indem hier ein Gegensatz den andern negirt, zugleich aber, wenn er bis zur Vollendung und Sättigung gesteigert ist, seinen entgegengesetzten Pol hervorruft. (1ster Thl. §. 122). Daher die Creatur ein ewiges, zugleich aber wieder in sich selber fortschreitendes Kreisleben bildet.

§. 133. Vermöge dieser anerschaffenen naturnothwendigen Activität und Receptivität ist aber das Geschöpf an sich nur ein objectives, blindnothwendiges Seyn ohne alles persönliche Fürsichseyn; und existirt also nach Innen und Außen, in sich und für die Anderheit als eine bloße Hinterseite ohne Angesicht. Zu einem freien persönlichen Wesen gelangt die Creatur blos durch die ideelle Selbstthätigkeit. Indem nämlich das ideelle Element hervortritt, wird zwar die Naturbasis selbst nicht vernichtet, wohl aber mit dem ideellen Leben überkleidet. Denn so wie die objective Naturseite aus einer naturnothwendigen Receptivität und Ernährungsbedürfniß, und einer naturnothwendigen Activität, und schöpferischen

---

1) Die Wirkungen nach Außen, indem sie das Innere offenbaren und ausprägen, kann man füglich ein Sprechen nennen. Nicht blos der Geist und die Seele, sondern auch das leibliche Leben hat eine Sprache. Es gibt ein bewußtes und ein bewußtloses Sprechen. Jedes Wesen spricht nach seiner Weise. Ja die ganze objective Existenz der Creatur ist eine stumme bewußtlose Sprache.

Bildungstrieb bestehet, so begreift auf gleiche Weise auch die ideale Seite eine unter der eigenen Willkühr stehende nach Innen und Außen gekehrte receptive Nahrungsbedürftigkeit, und eine nach Innen und Außen gewendete freie schöpferische Selbstthätigkeit, welche in ihren freien Producten sprechend, sich nach Außen offenbart, und auf reelle magische Weise auf die Anderheit einwirkt (§. 130). Solchergestalt wird sich also auf der Basis der objectiven Natur eine freie Natur erheben, und das Geschöpf nach dem größern oder geringern Grad seiner ideellen Thätigkeit, Freiheit und Persönlichkeit gewinnen; und daher von Innen wie von Außen in seiner Form und Gestalt als ein sprechendes Angesicht hervortreten (§. 124).

§. 134. Jener in der Tiefe der realen Naturbasis liegende oscillirende Wechsel von Thätigkeit und Leiden, von Centripetalität und Centrifugalität wird sich daher auch in der idealen Natur, jedoch hier auf eine nicht so strenge nothwendige Weise, äußern und mithin durch das Eingreifen der Freiheit leichter gestört und gehemmt werden können.

§. 135. Die Qualität und Art der Naturbasis, und der von ihr abhängende Grad der ideellen Kraft, bestimmt den individuellen Grundcharacter des Geschöpfes, das sich sowohl im Innern wie im Aeußern desselben ausprägt. Dieser Grundcharacter ist eigentlich etwas festes Unvergängliches in der Creatur. Der Veränderung und dem Wechsel sind blos unterworfen die einzelnen Lebensagitationen derselben, welche in ihrer Art erhöhet und vervollkommnet, oder beschränkt und degenerirt werden können; wobei der Grundcharacter des Geschöpfs zwar modificirt, aber in seinem innern Principe nicht zerstört wird.

§. 136. So wie die innere Naturbasis des Geschöpfs nichts Passiv-todtes, sondern ein Activ-lebendiges ist (§. 122), so wird auch das Geschöpf in seiner äußern leiblichen Seynsweise keine passiv ruhende Existenz bilden, sondern aus lauter Kraft, Leben und Bewegung bestehen. Starrheit, Undurchdringlichkeit und irdische Schwere, wird daher dem ursprünglichen Wesen der Creatur gänzlich fremd seyn.

§. 137. Die Existenzform des realen Seyns als eines objectiven schiedlichen Wesens, und als der festen beharrlichen Grundlage in der Creatur, ist das Außer- und Nebeneinanderseyn, die Form der innern Lebensagitation,

die sich in dem beharrlichen Seyn entwickelt, die Aufeinanderfolge. Nach der Art und Weise der Existenz wird auch das Außer- und Nacheinander verschieden seyn. Doch findet sich keine Stufe der Creatürlichkeit, die nicht nach ihrer Art in den Formen des Außer- und Nacheinanderseyns existirt. Da jedoch das reine Seyn eine lautere Kraft und lebendige Thätigkeit ist, so wird es auch in der äußersten Stufe der (reinen, ursprünglichen) Leiblichkeit keine irdische Raum- und Zeitverhältnisse, d. h. keine gehemmte Aufeinanderfolge und keine außer- und nebeneinander befindliche undurchdringliche Starrheiten geben.

§. 138. Die Creatur, als das umgekehrte Ebenbild der Gottheit, bestehet aus drei verschiedenen Existenzstufen, einer allgemeinen, besondern und concreten, deren jede, eine von andern unabhängige Naturbasis, und sonach auch eine für sich bestehende ideelle Selbstthätigkeit besitzt; und von denen eine jede wieder relativ in Allgemeines, Besonderes und Concretes zerfällt. Diese drei Existenzstufen, die sich wie Einheit, Vielheit und Allheit, oder wie Princip, auswirkende Kraft und ausgewirkter lebendiger Stoff verhalten, und von denen die untere das Organ, oder, wie die Kabbalah sich ausdrückt, den Thron der obern bildet, werden, da sie nicht der quantitativen, sondern der qualitativen Größe nach, als höhere und niedere Seynszustände, graduell von einander unterschieden sind, auch keinesweges in derselben Extension neben und auseinander, sondern intensiv in- und übereinander bestehen: so daß von dem einen zu dem andern auf äußerlichem Wege eigentlich kein Uebergang möglich, sondern alle Verbindung lediglich von Innen geschieht.

§. 139. Das allgemeine Seyn oder die Einheit begreift den Geist, bei welchem die Naturgebundenheit am geringsten, dagegen die Thätigkeit am höchsten ist; für den es daher zwar eine objective Mannichfaltigkeit, Schiedlichkeit und Anderheit gibt, welche aber, da sie selber von activ passiver oder allgemeiner Natur wie der Geist ist, nicht als eine passive, concrete dingliche Aeußerlichkeit auf äußerliche passive, sondern als eine innere, active intellectuelle Leidenheit auf innerliche, activ-receptive Weise vernommen, und zugleich

unmittelbar in ihrem Vernommenwerden thätig begriffen, d. h. als Gedanke autonomisch erzeugt wird; daher bei dem Geist die Anschauung mit dem Begriff zusammenfällt, und der intellectuelle Gegenstand nicht in schiedlicher Getrenntheit und Aeußerlichkeit von dem begreifenden Geiste existirt.

§. 140. Das besonderliche Seyn oder die Seele, in welchem die Naturgebundenheit mit der ideellen Thätigkeit im Gleichgewicht sich befindet, daher die Receptivität nicht so selbstthätig und die intellectuelle Spontaneität nicht so activ wirksam sich bezeigt, stehet gleichsam in der Schwebe zwischen der Activität und Passivität, oder der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit; da also von ihr die objective Mannichfaltigkeit und Anderheit, weder als eine passive dingliche Aeußerlichkeit, noch als eine active intellectuelle Innerlichkeit, sondern als ein Mittleres von beiden, d. h. als eine von Innen nach Außen sich in die Vielheit ausbreitende passiv-active Kraftwirkung passiv-activ vernommen und erkannt wird. Daher in der Seele die Anschauung und der Begriff nicht völlig zusammenfallen, sondern durch einen gewissen Grad von Beschränkung unterschieden, doch nicht so scharf getrennt sind, um nicht leicht in einander zu fließen. — Denn die Existenzweise eines jeden Wesens hängt lediglich von dem höhern oder geringern Grade seiner Naturgebundenheit und der dadurch bedingten größern oder geringern Activität und Passivität ab. Wie das Seyn mehr oder weniger activ, so auch die Art seiner Perception: je größer die Activität der Perception, desto höher stehet das Geschöpf und vermag in eine immer größere Innerlichkeit und Tiefe des Seyns zu schauen [1]).

§. 141. Das concrete oder leibliche Leben, bei dem die leidende Naturgebundenheit über die Selbstthätigkeit prädominirt, mithin die Receptivität von passiverer Art, und daher die Spontaneität, d. h. die freie Persönlichkeit oder das Angesicht gebundener und mehr in der Objec-

1) Raum und Zeit sind daher zwar allgemeine, aber keine objectiv sächliche, sondern blos subjectiv zuständliche Anschauungs- und Seynswesen, die sich nach dem subjectiven Zustande eines jeden Wesens modificiren.

tivität des Seyns verschlungen ist; existirt als die nach Außen projicirte, aber zugleich zur Einheit und Wiedervereinigung tendirende Vielheit, in der Form des Aeußeren ausgewirkten Stoffs, d. h. als ein Seyn, in welchem die Selbstthätigkeit größtentheils im Leiden gebunden; welches daher, vermöge seiner geringen Activität, nur fähig ist, ein ihm ähnliches, äußerliches, stoffartiges Seyn zu percipiren. Diesemnach ist also die Seele innerlicher als der Leib, und der Geist noch innerlicher als die Seele; so daß also der Leib als das äußerste und unterste zugleich von der Seele und dem Geiste dynamisch befaßt und umschlossen wird (§. 138).

§. 142. Obwohl nun Geist, Seele und Leib wie Allgemeines, Besonderes und Concretes, oder wie Einheit, Vielheit und Allheit sich verhalten, so finden sich doch in jedem derselben, da eines der Abdruck des andern ist, diese drei Momente wieder: so daß sowohl der Leib, die Seele als der Geist eine in sich geschlossene Identität der Einheit, Vielheit und Allheit bildet, und jedes derselben mithin aus mancherlei Stufen und Systemen von Kräften und Gliedern bestehet, wovon die höhere jedesmal innerlicher als die untere ist, und das untere Aeußere stets von dem innern Obern umkreißt wird.

§. 143. Diese drei Existenzstufen, welche zwar ihrem eigentlichen Grund und Wesen nach von einander unterschieden sind, und jede einen in sich beschlossenen Kreis bildet (§. 138), machen jedoch hinsichtlich ihrer lebendigen realen Wirksamkeit auf einander (§. 120) nur ein einziges zusammengehöriges in die Identität einer Person verbundenes Ganze aus; indem keine dieser Stufen abgesondert von der andern lebt und wirkt [1]), sondern jede sich in der andern wechselseitig ergänzt; jede die andere zur Thätigkeit erregt, und in ihrer Wirksamkeit bedingt. Daher die Creatur in ihrer Dreiunterschiedenheit ein in sich selber kreisendes, in der Identität ihrer Einheit, Vielheit und Allheit sich selbst bethätigendes Leben, ähnlich wie die Gottheit bildet. §. 109 [2]).

---

1) Wohl können sie von einander getrennt, doch aber nie der Rapport zwischen ihnen ganz aufgehoben werden. Hievon in der Folge.

2) Daß das Untere das Obere erregt, ist eine Grundlehre der Kabbalah.

§. 144. Da jedoch die Creatur das umgekehrte Bild der Gottheit darstellt, so wird dasjenige, was in dem sich selbst bethätigenden Kreisleben der Gottheit der ewige Schluß und Ausgang ist, (§. 104) bei der Creatur der Anfang und was in der Gottheit der ewige Anfang ist, in dem Kreislaufe der Creatur den Schluß ausmachen, der wieder in einen neuen Anfang zurückführt. So wie daher in dem Kreisleben der Gottheit, welche sich aus ihrer eigenen Autonomie realiter erzeugt, und sich in der Identität ihrer selber bethätiget, das unendliche Allgemeine, oder das sich setzende, den ewigen Anfang, und das unendliche Concrete, oder die identische Gesetztheit, den ewigen Ausgang bezeichnet, der zugleich auch wieder in den Anfang zurückführt; so wird umgekehrt bei dem Geschöpfe, da es sich nicht realiter aus sich selber producirt, sondern bei ihm das Seyn nur als ein leidend Vorhandenes, Actu der Selbstthätigkeit vorausgehet [1]); mithin die identische autonomische Selbstbejahung der Creatur, lediglich ein reproductives Sichselbstsetzen (§. 118) ist, die concrete Existenzform als die äußerste objective Gesetztheit den actuellen Grundanfang bilden. Dem gemäß muß also die Creatur damit beginnen, daß sie sich und ihre Welt als ein beteits Vorhandenes und ohne ihre Zuthat Gesetztes findet; daher ihre ganze Lebens-Entfaltung von Außen nach Innen, vom Passiven zum Activen, vom objectiven Seyn zum subjectiven Fürsichseyn stufenweise fortschreitet; bis endlich die freie Autonomie als eine von oben nach unten, von Innen nach Außen gehende selbstthätige Rückwirkung hervortritt. Solcher Gestalt wird denn die Creatur, indem sie ihr eigenes Vorhandenseyn reconstruirt, und sich in der Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit, der Selbstsetzung und der Gesetztheit selbst bethätigt, ein in sich selber kreisendes Leben bilden; wo der Anfang in das Ende und das Ende in den Anfang übergeht. Auch bei der Creatur lauft der Anfang und der Schluß in einander; denn obwohl hier das Hervortreten der Selbstthätigkeit durch die Empfänglichkeit erst bedingt wird, so setzt doch die lebendige Wirksamkeit der Empfänglichkeit, selbst wieder die Thätigkeit der

---

1) Denn der Potenz nach besteht das Thätige mit dem Leidenden zugleich.

Potenz nach als vorhanden voraus [1]. Nimmermehr vermag das concrete Leben sich aus sich selber zu entwicklen, ohne ein höheres, allgemeines, geistiges Princip, welches beständig in dasselbe hineinwirkt, es belebt und begeistigt. Insofern geht also das Allgemeine dem Concreten allerdings voraus. Aber dieses höhere geistige Princip ist an und für sich nur eine blind und bewußtlos wirkende Potenz, die erst durch die Erregung von Unten und Außen in sich gekehrt, und zum Bewußtseyn ihrer selbst gebracht werden muß (§. 48). In dieser Hinsicht geht also das Untere dem Obern factisch vorher, und jenes ist diesem zu seiner eigenen Entwicklung schlechthin vonnöthen.

§. 145. Indem die Creatur aus drei Existenzformen bestehet, von denen die höhere als Actives, und die relativ untere als Receptives sich verhält, und in jedem derselben wieder eine reale Naturbasis, und ideelle Selbstthätigkeit sich findet; so wird es außer der Wechselbeziehung zwischen der Naturbasis und der ideellen Selbstthätigkeit in jeder relativen Stufe (§. 120), zweierlei Weisen der Erregung und Rückwirkung geben: die eine von Seiten des untern Realen zum obern Realen, die andere von Seiten des untern Idealen gegen das höhere Ideale. Die erste, welche rein naturnothwendiger Art ist, unterhält die Verbindung und lebendige Wechselwirkung der drei Naturbasen, und bedingt daher den objectiven, realen Bestand der Creatur. — Die zweite hingegen, so den Character der Selbstthätigkeit trägt, vermittelt das untere mit dem obern Ideellen, und begründet sonach die innere Autonomie des Geschöpfes in seiner dreifachen Existenzform.

§. 146. Wir wollen nun die drei Theile der Creatur in ihrem gegenseitigen Ineinanderwirken noch etwas näher betrachten. Die concrete Existenzform oder das leibliche Leben, (bei den Kabbalisten das נפש Nephesch genannt); so als die objective Gesetztheit den äußern Theil des

---

1) In der ganzen Schöpfung geht alle Bildung von Unten nach Oben, und von Außen nach Innen. Daher denn auch der Leib des ersten Menschen Actu früher vorhanden war, ehe ihm der lebendige Odem eingeblasen wurde, I Mos. 2, 7. welches typische Gesetz bei der Bildung eines jeden Embryos sich findet.

Geschöpfes ausmacht, in welchem die relative leidende Naturgebundenheit am meisten vorherrscht, dagegen die ideelle Selbstthätigkeit am geringsten ist, existirt zunächst und unmittelbar blos in, durch und für das Concrete außer ihm, mit welchem es in beständiger Wechselbeziehung stehet; indem es nur durch die Einwirkung desselben zur eigenen Lebensäußerung erregt wird; zugleich aber, während es von Außen belebt wird, vermöge seiner eigenen schöpferischen Kraft wieder lebenserregend auf seine concrete Mitexistenzen zurückwirkt, und sonach in seinem Empfangen beständig wieder gibt.

§. 147. Diese concrete Seynsstufe, so ein Analogon des heiligen Geistes, ist aber keine blos passive stoffartige Aeußerlichkeit, sondern bildet in ihrer Relativität zugleich wieder ein vollkommenes in sich geschlossenes Ganze, in welchem die creatürliche Gesammttotalität sich darstellt, und in die äußere concrete Erscheinung tritt. Daher besteht das concrete Leben gleichfalls aus drei Stufen (§. 138), die sich wie Allgemeines, Besonderes und Concretes, oder wie Princip, auswirkende Kraft und ausgewirkter Stoff gegen einander verhalten; und welche zugleich die Organe formiren, in und durch welche das obere Allgemeine und Besonderliche sich manifestirt und nach Außen wirkt. Diese drei Stufen sind demnach eine höher und innerlicher als die andere, und jede derselben begreift wieder verschiedene Gradationen in sich. Das Concrete im Concreten, in welchem die Naturgebundenheit am höchsten, und die Activität am geringsten, bezeichnet die Existenzform des Lebens als reines objectives Seyn oder als völlig ausgewirkte stoffartige Leiblichkeit, so daher einerseits eine Receptivität und Reizbarkeit besitzt für die ihr entsprechende objective Stoffartigkeit, und anderseits eine innere Activität, die äußern Stoffe selbstthätig in sich aufzunehmen, und dieselben in die Einheit ihres Wesens zu vergestalten. Die zweite Stufe, oder die Besonderlichkeit, ein Abbild der höhern Seele, bezeichnet die Aufschließung und selbstthätige Reaction des Concreten auf sich selbst, welche daher mit der Fähigkeit verbunden ist, die von Außen empfangenen Reize als Empfindungen inne zu werden, und dieselben in die empfindende Lebenseinheit aufzunehmen. Die dritte Stufe, oder das Allgemeine, in welchem die Naturgebundenheit relativ am geringsten ist, begreift die volle Aufgeschlossenheit des sich

in sich selbst gewendeten und gegen sich selbst reagirenden Concreten, und besteht daher einerseits aus dem Vermögen das in sich Empfundene, als ein concretes objectives Seyn außer sich anzuschauen; anderseits aber die objectiv angeschauten Dinge auf sich selbst und unter einander zu beziehen, und dieselbe solcher Gestalt auf eine äußerliche Weise zur Einheit und Totalität zu verbinden. §. 46 [1]).

§. 148. Obwohl das Concrete zunächst nur in und für das ihm homogene Concrete lebt, so hat es doch vermöge des in ihm vorhandenen geistigen Elementes eine Ahnung und Sehnsucht nach dem höhern Besonderlichen über ihm, zu dem es sich auf innere nothwendige Weise hingezogen fühlt, um begeistigende Kraft von ihm zu saugen; die es sodann sammt dem von Außen empfangenen Lebens-Einfluß in sich depotenzirt und verwandelt; hierauf aber das zu seinem Eigenthum gewordene, wieder aufs Neue in sich potenzirt, und in neu vergeistigter Gestalt nach Oben zurückgibt; wodurch das Obere zu neuem Einfluß erregt wird, den das Untere dann wieder selbstthätig nach Außen verbreitet; und die äußeren Miteristenzen lebendig erregt.

§. 149. Solchem nach steht das Concrete in einer doppelten Beziehung; und sein Leben breitet sich in einen zweifachen Kreislauf aus, von denen einer in den andern beständig eingreift. Der erste Kreis, welcher von Außen nach Innen, und von Innen nach Außen geht, und zugleich den obern Einfluß den äußern Mitwesen zuführt, bedingt die Existenz des concreten Daseyns, und dessen lebendige Verbindung mit dem ihm gleichartigen Concreten. Der andere, so von Unten nach Oben und von Oben nach Unten gewendet, und wodurch das Untere und Aeußere beständig wieder aufwärts potenzirt, und das höhere besonderliche Seyn oder die obere Seele zur Reaction nach Unten erregt wird, unterhält die Verbindung des Concreten mit seiner höhern Lebenswurzel; so daß, indem das leibliche Leben mit seiner Receptivität sich hinauf wendet, und die ausströmende Kraft der obern Seele anzieht, und diese sich herniedersenkt, und den Leib sich assimilirt, der Leib von der Seele durchdrungen, und

---

1) Die Kabbalah versteht unter Nephesch weit mehr als die blos leibliche Lebensexistenz.

beide in ihrer Unterschiedenheit zu einem einzigen schiedlosen lebendigen Ganzen werden.

§. 150. Wie nun das Concrete sowohl eine reale als ideale Receptivität und Activität für sein Gleiches besitzt, und mit demselben sowohl in einer objectiven als subjectiven Beziehung steht; so hat es auch eine reale und ideale Receptivität und Activität für und gegen sein höheres Besonderliche oder die obere Seele; dergestalt, daß die reale Receptivität und Activität, die innere naturnothwendige Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, die ideale Receptivität und Activität hingegen die freie selbstthätige Verbindung beider bedingt. So daß also Leib und Seele von der einen Seite auf bewußtlose naturnothwendige, von der andern aber auf freie selbstthätige, gottähnliche Weise eins sind.

§. 151. Die zweite Stufe in der Kabbalah רוח Ruach, oder die eigentliche höhere Seele genannt, bei der die passive Naturgebundenheit, nicht so überwiegend, sondern die Selbstthätigkeit mit der Empfänglichkeit sich im Gleichgewicht befindet (140), besteht mehr in einem innerlichen idealern selbstthätigen Seyn, in welchem dasjenige, was in dem concreten leiblichen Leben auf äußere quantitative stoffliche Weise erscheint, hier auf innere virtuelle Weise existirt.

§. 152. Die Seele, so aus dem Besonderlichen, d. h. aus den passiv activen, dynamischen Kräften bestehet, welche dem objectiven stofflichen Seyn innerlich zu Grunde liegen, enthält als solche die Fähigkeit, das höhere Besonderliche in dem Seyn anzuerkennen, sich Regel und Gesetz (aber doch noch auf eine mehr äußerlichere Weise), zu denken, und sich selber als ein besonderliches und individuelles Seyn, von allem andern zu unterscheiden; ingleichen nach eigener Willkühr freithätig sich zu bestimmen und nach Außen zu wirken. Auch die Seele, so den Thron oder das Organ des Geistes bildet, stellt wieder die ganze Totalität dar, und besteht gleichfalls aus drei dynamischen Stufen, die sich relativ wie Allgemeines, Besonderes und Concretes, oder wie Princip, auswirkende Kraft und ausgewirkter Stoff, gegen einander verhalten; so daß also der unterste und äußerste Grad die Concretheit in der Seele, der höchsten innersten Stufe des leiblichen Lebens, und der höchste und innerste Grad des Allgemeinen in der Seele, dem untersten äußersten Grad der Concretheit

in dem Geiste verwandt ist (§. 147). Wie nun die Seele drei dynamische Stufen enthält, so wird die ihr entsprechende Welt gleichfalls aus drei dynamischen Stufen bestehen.

§. 153. Diese besonderliche Existenzform lebt eigentlich nur in und für ihre homogene qualitative Besonderlichkeit, mit der sie durch besondere innere Sinne, und magische Wirkungsorgane in steter Wechselwirkung von Empfangen und Geben stehet. Sie hat aber zugleich, ihrer Concretheit zufolge, ein Bedürfniß nach dem Concreten unter ihr, und ihrer Allgemeinheit nach, eine Sehnsucht zu dem höhern Allgemeinen über ihr [1]; zu denen beiden sie sich hingezogen fühlt, um in dem einen die Fülle ihrer eignen concreten objectiven Realität, und in dem andern die reine absolute Innerlichkeit der sich selbst bestimmenden, selbstthätig producirenden Idealität zu erlangen. Diese Existenzform, welche in der Gottheit dem Sohne entspricht, bildet daher das Band zwischen dem Allgemeinen und Concreten, und verbindet sonach die innere intelligible mit der äußern realen Welt. Sie ist deßhalb der lebendige Mittelpunkt in der Creatur, in welchem die Lebens-Agitation, so von dem concreten Seyn ursprünglich beginnt, in ihrer vollen Energie hervortritt, und die Creatur solchergestalt als ein selbstständig wirkendes Individuum, oder Person zu seyn anfängt.

§. 154. Die Seele stehet demnach in einer dreifachen Relation: als zu dem ihr entsprechenden besonderlichen außer ihr, dem Concreten unter und dem höhern Allgemeinen über ihr. Es findet daher bei derselben ein dreifach in einander verschlungener Kreislauf statt (§. 148); indem sie einerseits sowohl von unten als außen sollicitirt wird, und deßhalb nach unten in das Concrete begeistigend und nach außen gegen das ihr entsprechende Besonderliche belebend zurückwirkt; andererseits aber auch den von unten und außen empfangenen, und in sich verge-

---

1) So wenig der Leib mit der Seele verbunden seyn könnte, wenn er nicht einige Affinität zu derselben hätte, eben so wenig könnte die Seele mit dem Leib und Geist in Verbindung stehen, wenn nicht zwischen ihr und beiden Entgegengesetzten eine gewisse Verwandtschaft stattfände.

stalteten Einfluß fortwährend wieder potenzirt und aufwärts steigen läßt; und solcher Gestalt das Höhere über ihr erregt, und höhern geistigen Lebens-Einfluß von demselben anziehet, den sie sodann wieder nach außen und unten verbreitet.

§. 155. Obwohl nun diese besonderliche Existenzform ein für sich bestehendes Seyn hat, so wird dieselbe doch zur ersten Aeußerung ihrer Lebensthätigkeit nur erregt durch die Einwirkung des concreten leiblichen Lebens unter ihr; mit dem sie, wie früher bemerkt, in einer doppelten Verbindung stehet; indem sie nämlich einerseits von ihrem eignen concreten leiblichen Theil, und durch denselben von dem gesammten äußern concreten Daseyn auf eine reale Weise mittel- und unmittelbar afficirt, und dadurch ihre innere reale Kraft erweckt und zur Rückwirkung auf ihre eigene concrete Existenz und das gesammte concrete äußere Seyn sollicitirt; andererseits aber durch die geöffneten concreten Sinne ihres leiblichen Lebens von dem concreten Seyn auf eine ideale Weise erregt, und ihre ideelle Selbstthätigkeit angefacht, und zur freien bewußten Reaction auf ihren Leib, und die gesammte concrete Außenwelt aufgefordert wird. Wie nun durch diese Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, der Leib seiner Empfänglichkeit nach von der Seele durchdrungen, und des Lebens der Seele selber theilhaftig wird (§. 149), so wird umgekehrt die Seele durch ihre rückwirkende Selbstthätigkeit des Leibes theilhaftig: so daß in dieser Hinsicht sowohl die bewußten als die bewußtlosen leiblichen Actionen als das eigene schöpferische Product der Seele erscheinen. Bevor jedoch jene ursprüngliche Erregung von Seiten des Nephesch auf die Seele begonnen, wird dieselbe keiner Lebensäußerung fähig seyn. Ist hingegen diese Erregung einmal geschehen, und das Leben der Seele angefacht, so kann sie sich auch ohne alle leibliche Einwirkung auf ihre Weise in dem Kreise der Besonderlichkeit fort entwickeln; indem es in der Welt der Seele selber wieder Concretes, Besonderliches und Allgemeines gibt (§. 152). Wie nun der Leib von der Seele durchdrungen, des Lebens der Seele theilhaftig wird, so wird auf gleiche Weise die Seele durch die Vereinigung mit dem Geist, von dem Geiste erfüllt, und zu einer geistigen Seele erhoben.

§. 156. Die dritte Existenzform, oder der Geist, welcher in der Gottheit dem Vater entspricht, in der die leidende Naturgebundenheit am geringsten, und daher die Selbstthätigkeit über die Receptivität prädominirt, lebt seinem eigentlichen Wesen nach nur in und für das Allgemeine seiner Art, d. h. für das relative, geschaffene, durch Negation limitirte Allgemeine, oder für die geistige Welt, mit der er in steter Wechselwirkung sich befindet. Er besitzt aber gemäß seinem ideellen Wesen zugleich ein Bedürfniß nach dem absoluten Allgemeinen oder göttlichen Unendlichen über ihm, und seiner realen Natur nach ein Verlangen nach dem Besondern und Concreten unter ihm, zu denen beiden er sich hingezogen fühlt; um einerseits sich in der Besonderheit und Concretheit seines eignen creatürlichen Seyns auszuwirken und zu bethätigen, andererseits aber seine eigne relative Unendlichkeit und Selbstständigkeit in die absolute göttliche Unendlichkeit zu versenken und des ewigen absoluten göttlichen Lebens selber theilhaftig zu werden (§. 115). Auch diese Existenzform stehet in einer dreifachen Beziehung, nach Unten, nach Außen und Oben. Daher findet in dem Geiste gleichfalls ein dreifach in einander verschlungener Kreislauf statt, indem der Geist einerseits von der Seele und dem Geistigen außer ihm erregt wird, und beständig wieder auf dieselbe erregend zurückwirkt; andererseits aber den von Außen und Unten empfangenen und selbstthätig in sich reproduzirten Einfluß unaufhörlich zu der ewigen Quelle des Lebens zurückstrahlen läßt, und sie zu neuem Lebens-Einfluß sollicitirt; dann aber das von Oben Empfangene wieder nach Unten und Außen verbreitet, und so Alles um sich her mit geistiger Kraft und Leben erfüllet.

§. 157. Die dritte Existenzform, der Geist, bei den Kabbalisten die נשמה N'schammah genannt, in der die Naturgebundenheit am geringsten, mithin die Passivität in der Activität innerlich verschlungen ist, bestehet in einem rein innerlichen, activ-passiven selbstthätigen, oder intellectuellen Seyn, wo dasjenige, was in dem Leibe als objectiver dinglicher, auf äußere leidende Weise wahrnehmbarer Stoff, und in der Seele als passiv-active innerlich fühlbare dynamische Kraft erscheint, als reine active nur selbstthätig, d. h. intellectuell zu percipirende Energie existirt. Daher der Leib

mit seinen Gliedern, und die Seele mit ihren Kräften einen äußeren Abdruck des Geistes bildet, und was in der Seele auf qualitative, und in dem Leibe auf quantitative empfindliche Weise bestehet, in dem Geiste in innerer rationeller Modalität existirt [1]).

§. 158. Wie der Leib und die Seele, so enthält auch der Geist drei Potenzen, die sich unter einander nach ihrer Weise als Allgemeines, Besonderes und Concretes, oder wie Princip, auswirkende Kraft und ausgewirkter Stoff verhalten, und denen in der Welt des Geistes eben so viele Stufen von Objecten correspondiren. Die unterste Potenz, oder das Endliche, Concrete im Allgemeinen Unendlichen, so im Geistigen dem äußern leiblichen Leben analog, wo die Naturgebundenheit relativ größer, mithin die Selbstthätigkeit noch geringer, und weniger innerlich ist, wird bei den Kabbalisten N'schammah im engern Sinne genannt. Dieselbe bestehet in dem innern selbstthätigen Erkennen oder lebendigen nachbildlichen Reproduciren der objectiven, quantitativen und qualitativen Verhältnisse des untern schiedlichen Seyns, welche das Nephesch und der Ruach nur auf äußere Weise gewähren. Die zweite Potenz, oder das Besonderliche im Allgemeinen, so der Seele entspricht, und in der Kabbalah den Namen חיה Chaiiah (das Leben gebende) führt, begreift das Erkennen und nachbildliche Reproduciren der innern, höhern intelligiblen Kräfte, oder geistigen Qualitäten, die dem geoffenbarten, objectiven Seyn zu Grunde liegen, daher von dem Nephesch und Ruach nicht wahrgenommen, und von der N'schammah nicht erkannt werden können. Die dritte Potenz, das Allgemeine, Unendliche im Allgemeinen, Unendlichen, oder der Geist im Geiste, bei welchem die Naturgebundenheit sehr geringe und die passive Receptivität in der Activität verschlungen liegt, heißt in der Kabbalah de יחידה J'chidah (oder in sich selbst existirende Einheit), und bestehet ihrem eigentlichen Wesen nach in dem Erkennen der absoluten Grund-Einheit aller creatürlichen Schiedlichkeit und dem nachbildlichen Reproduciren des Mannichfaltigen aus dem absoluten Einen Ursprünglichen.

---

1) Dieses ist eine sehr bestimmte Lehre der Kabbalah.

§. 159. Gleich wie die Seele zwar eine für sich bestehende Existenz hat, aber ohne erregende Einwirkung von Seiten des leiblichen Lebens ursprünglich keiner selbstthätigen Entwicklung fähig; so ist dieses auch bei dem Geiste der Fall. Wie nämlich die Seele mit dem Leibe in einer doppelten Beziehung stehet, da sie einerseits von demselben, und mittelst seiner von dem gesammten concreten Daseyn auf eine reale Weise influirt, und hierdurch ihre eigene reale Kraft excitirt, und zur Rückwirkung nach unten erregt; andererseits aber durch die geöffneten Sinne des Leibes von dem concreten Seyn auf eine ideale Weise afficirt, und ihre ideelle Selbstthätigkeit geweckt, und zur freien Reaction nach Außen bestimmt; und solchergestalt das concrete leibliche Leben der Beseelung selber theilhaftig, und Leib und Seele eins werden; eben so stehet auch der Geist mit der Seele, und durch sie mit dem Leibe, und dem gesammten concreten und besonderlichen Seyn gleichfalls in einem zweifachen Verhältnisse; indem er einerseits durch die in der Seele sublimirten und beständig emporsteigenden Potenzen der mittlern und untern Regionen auf reale Weise angeregt, sonach seine eigene reale Kraft zur Rückwirkung nach unten sollicitirt; andererseits aber durch die geöffneten Sinne des Leibes, und das geöffnete Seelenorgan von der Besonderlichkeit und Concretheit heit des Seyns auf ideale Weise afficirt, seine ideelle Selbstthätigkeit als einer über der Besonderheit und Concretdes Seyns erhabenen alles in sich befassenden und sich frei bestimmenden Allgemeinheit und Unendlichkeit erregt, und auf diese Weise zur freien nachbildenden Selbstreproduction des von Außen gegebenen, und zur freien selbstthätigen Schöpfung nach Außen erweckt wird. Daher in dieser Hinsicht der Geist gleich dem Vater in der Gottheit den Grund seiner selber in seiner eigenen freien Selbstbestimmung hat, und die Actionen der Seele und des Leibes, die freien lebendigen Emanationen und Ausgeburten des Geistes selber sind.

§. 160. Die Seele, und mittelbar auch der Leib, stehet mit dem Geiste in einer realen und idealen Wechselbeziehung. Die erstere, welche in einem gegenseitigen naturnothwendi- Aus- und Einströmen beruhet, bedingt das reale Lebensverhältniß der drei Theile der Kreatur; indem nämlich der Geist durch die Seele in seinem eigenen Natursein sollicitirt,

und zur Einwirkung auf dieselbe und den Leib erregt, die Seele aber nebst dem Leibe durch die Einwirkung des Geistes selber begeistiget, und dessen realen Natur theilhaftig wird. Durch die andere Wechselbeziehung hingegen, welche in einer freien Action bestehet, wird das ideale Lebensverhältniß der Kreatur begründet; da nämlich der Geist durch die Seele und mittelbar auch durch den Leib zum Bewußtseyn seiner Absolutheit und damit zugleich zur freien That und selbstthätigen autonomischen Rückwirkung auf die Seele und den Leib erweckt; die Seele aber durch die Einwirkung des Geistes von dem Lichte der sich selbst bewußten Autonomie bestrahlt und der Leib die Stimmung der Vernünftigkeit erhält; wo denn, indem der Leib sich der Seele zuwendet und die Seele in den Leib sich ergießt, die Seele mit dem Leibe verbunden zum Geiste sich emporhebt, und der Geist in die Seele und den Leib sich einsenkt; alle drei zu einem einzigen Leben werden. Auf ähnliche Weise stehet auch der Geist gewissermaßen in einer magischen Doppelbeziehung zur Gottheit; da nämlich das geschaffene objective Seyn des Geistes seiner unwillkührlichen bewußtlosen Lebensaction nach, welches gleichsam ein bewußtloses, stummes Sprechen zu nennen, an und für sich selbst eine Erregung für die Gottheit ist, es zu erhalten und ihm den Einfluß zuzuflößen, den es zu seinem Naturbestande bedarf. So wie daher der endliche Geist und mittelst desselben die Seele und der Leib ganz unwillkürlich von der ewigen göttlichen Urquelle saugen und das Werk ihrer bewußtlosen That immerwährend nach Oben zurückstrahlen, so senkt sich beständig die Gottheit in den Geist und seine Welt ein, und durch diese Einsenkung des absoluten Geistes in den endlichen Geist lebt und bestehet derselbe sammt der Seele und dem Leibe. Dieses ist der allgemeine äußere Einfluß, welchen die Gottheit über alle Wesen ohne Unterschied verbreitet, und von ihren Werken, die an sich alle gut sind, keines vertilgt, sondern blos an ihnen bestraft und zerstört, was die Geschöpfe durch eigenes Verschulden an ihrer Natur selber verdorben. Daher auch der Geist in seinem tiefsten Falle nie die Spuren der Vernünftigkeit verlieren, (§. 27) und die Ebenbildlichkeit Gottes in ihm gänzlich zerstört werden kann. Die andere Beziehung des Geistes zu der Gottheit ist hingegen

eine freie, innere, ideale; da nämlich die Gottheit in dem Maaße als das Geschöpf durch seine bewußte freiwillige That sich ihr gleichförmig macht, mit ihrer Innerlichkeit sich in dasselbe einsenkt, und der Geist, die Seele und der Leib der reinen göttlichen Seligkeit theilhaftig gemacht werden.

* * *

§. 161. Nachdem wir nun den Begriff der Creatur im Allgemeinen abgehandelt, gehen wir jetzt zur Betrachtung des Universums über, als dem Totalinbegriff der Creaturen. (§. 117) — [1]) Gleichwie die dreieinige Gottheit die absolute in der Indifferenz der unendlichen Zehnfachheit beschlossene, sich als die Identität des Allgemeinen, Besondern und Concreten setzenden Ein- und Allheit ist, in welcher alle unendliche qualitative Gegensätze in harmonischem Gleichgewichte begriffen (§. 93), die Gottheit mithin, indem sie alles in allem, und sich ewig selber genug ist, keinen andern Gegenstand außer sich hat; so bestehet dagegen die Schöpfung als das umgekehrte negative Bild der dreieinigen Gottheit aus einer in die Schiedlichkeit der Zehnzahl, und in den Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten auseinander gegliederten unendlichen Einheit von lauter relativen, auf leidende thätige Weise einander entgegengesetzten Einheiten: dergestalt nämlich, daß eine jede Einheit eine einzelne bestimmte Zahl, oder objectiv ausgeprägte göttliche Wollensqualität, mithin in ihrer Art ein vollkommnes Ideal darstellt, welches in seiner Relativität das Bild der ganzen Totalität im kleinen abspiegelt. Alle Zahlen und Qualitäten zusammen aber erst in ihrer lebendigen magischen Wechselwirkung aufeinander, wo eine die andere liebend anziehet und sich in ihr ergänzt, nur eine einzige Einheit in der Vielheit, oder einen großen Organismus formiren, und solchergestalt das umgekehrte

---

1) Die Kabbalah nimmt die sogenannte Präexistenz der Seelen an, doch ist dabei die Theorie der Creation und Traduction nicht ausgeschlossen, sondern die drei entgegengesetzten Lehren finden sich hier zusammen verbunden. Hierüber in dem folgenden Theile.

negative Bild der göttlichen absoluten Einheit repräsentiren. Da jedoch die schiedliche kreatürliche Abbildung der unendlichen absoluten Totalität der göttlichen Qualitäten nicht anders als auf eine relative Weise, mithin in der Form einer zeitlosen Progression geschehen kann, so ist eigentlich dieses göttliche Ebenbild ewig im Werden (§. 116) d. h. im Fortschritt von einer Totalität und Klarheit zur andern begriffen. — Hievon in einem der folgenden Abschnitte das Weitere.

§. 162. Jede einzelne Creatur spiegelt, wie bemerkt, in ihrer Relativität das Große, Ganze wieder im Kleinen ab, und stellt daher gleichfalls einen vollkommenen Organismus oder einen in die Schiedlichkeit der Zehnzahl und in den Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten, der Einheit, Vielheit und Ein-Allheit entfalteten Abdruck der dreieinigen Gottheit dar; indem das Allgemeine in ihm oder das innere geistige Einheitsprinzip als das Bild des Vaters sich in der Zahl Drei, das Besonderliche, die Vielheit oder das selige Element, ein Abbild des Sohnes, in der Zahl Sechs und endlich das concrete leibliche Wesen oder die äußere Alleinheit, als Gleichniß des heiligen Geistes sich in der Zahl Sieben auswirkt. Wie nun das ganze Individuum in seinen drei Haupttheilen zehn Gradationen begreift, von denen die untere zu der obern als weiblich äußerliches und empfängliches sich verhält, so enthält jeder dieser drei Haupttheile gleichfalls zehn Gradationen, und stellt sonach das Bild des ganzen Individuums wieder im Kleinen dar. Daher der Leib den äußern Abdruck der Seele bildet, und diese der Abdruck des Geistes ist; mithin was in dem Obern auf potentiale geistige Weise vorhanden, in dem Untern in ausgewirkter verleiblichter Gestalt sich findet; und in dem Untern nichts vorkommt, was nicht in dem Obern seinen Typus und seine Wurzel hat. (§. 138).

§. 163. Obgleich das einzelne Individuum die ganze Totalität der dreieinigen Gottheit im Kleinen darstellt, so ist es, wie bereits bemerkt, doch in seiner Totalität nur der Abdruck einer einzelnen göttlichen Qualität und Zahl, die für sich allein noch keinen Bestand, Leben und Bedeutung hat; sondern solche nur in der Gesammtheit aller Zahlen und Qualitäten des Universums als dem großen universalen Abbilde der

Gottheit empfängt. Wie nämlich die dreieinige Gottheit in ihrer selbstthätigen Einheit von Vater, Sohn und Geist als der Allgemeinheit, Besonderheit und Concretheit, die Allheit und Harmonie ist, in welcher auf selbstthätige, absolute Weise alle unendlichen Qualitäten und Gegensätze in der Indifferenz der Zehnzahl sich auf ursprüngliche, synthetische Weise durchdringen und eine in der andern harmonisch eins sind, so bildet, wie bereits bemerkt, die gesammte Schöpfung als das umgekehrte negative Bild der dreieinigen Gottheit eine in den Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten entfaltete, und in die Schiedlichkeit der Zehnzahl auseinander gewundene organische Einheit von lauter relativen organischen Einheiten*). Die Schöpfung bestehet daher gleich der einzelnen Creatur (§. 138) aus drei zwar von einander unterschiedenen und auseinander befindlichen, jedoch innigst zueinander gehörigen und sich gegenseitig einander ergänzenden Hauptgliedern oder Stufen von Wesen. Die erste derselben, welche dem Vater entspricht, und die Zahl drei hat, bildet das Allgemeine, Unendliche, Innerliche oder die Potenz der Einheit und des Geistes in dem großen Schöpfungsganzen; daher sie die untere Welten umkreißt, und in sich trägt, und mit ihrer Kraft durchdringt. (§. 138.) In der Kabbalah heißt diese Welt בריאה Briah. Die zweite Stufe, bei den Kabbalisten יצירה J'zirah genannt, ein Abbild des Sohnes, bezeichnet die Vielheit und Besonderlichkeit, oder den Uebergang von dem Unendlichen in das Endliche. Sie enthält die Zahl Sechs, und formirt die auswirkende Seele in dem großen Schöpfungsindividuum, welche umkreißt und durchdrungen von der Welt des Geistes, die untere Region der Leiblichkeit wieder umschließt und mit ihrer Kraft erfüllt. Endlich die dritte äußerste Gradation, die Welt עשיה Asiah, so dem heiligen Geist analog, begreift die Stufe der Concretheit und ausgewirkten Leiblichkeit in der Form der Zahl Sieben, und bildet sonach das weibliche Patiens, so in

1) Wir betrachten in gegenwärtigem Abschnitte die Schöpfung blos in ihrer relativen, nicht aber in ihrer absoluten Totalität, welche letztere nur ewig im Werden begriffen ist.

dem höhern männlichen Agens enthalten, von ihm durchdrungen und belebt wird. Da jedoch der Geist wieder aus drei Gradationen, N'schammah, Chaiiah und J'chidah besteht, (§. 158), so wird die Schöpfung in ihren drei Welten eigentlich fünf Stufen formiren.

§. 164. Wie nun diese drei oder respective fünf Hauptglieder zusammen das aus Geist, Seele und Leib, oder aus Kopf, Ober- und Unterleib im Geheimniß der Zehnzahl bestehende große göttliche Ebenbild darstellen, so spiegelt wieder ein jedes derselben die große Gesammtheit im Kleinen ab; daher sich in jedem einzelnen Gliede die ganze Totalität der Zehnzahl, und sonach die Grade des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen finden. Jede dieser drei Weltenstufen begreift daher mannigfaltige Hierarchien, die sich relativ untereinander wieder als Allgemeines, Besonderes und Concretes, oder als J'chidah, Chaiiah, N'schamah, Ruach, und Nephesch verhalten, aber in Bezug auf den großen allgemeinen Organismus blos einzelne Glieder oder Zahlen formiren: — so daß die einzelnen Individuen als die Bestandtheile jener größern Weltglieder nur wie Brüche von Zahlen anzusehen sind. Obwohl nun alle Geschöpfe untereinander in Wechselwirkung stehen, und nur eine einzige große Totalität ausmachen, so ist doch die Verbindung zwischen den Wesen, die zu einem Gliede gehören, weit inniger, indem sie in Bezug auf die andern Glieder ein einziges untheilbares Ganze bilden, welches dann wieder als Bestandtheil zu einem größern Systeme gehört, und mit demselben ein gemeinschaftliches Leben führt, und so an dem großen Gesammtleben der ganzen Schöpfung participirt.

§. 165. Da die Creatur nicht durch sich selbst, sondern durch die Gottheit vorhanden, so muß die göttliche Schöpfungskraft, um die Creatur als ein endliches schiedliches Was hervorzubringen und zu erhalten, nothwendig in ihrer letzten End- und Auswirkung sich in der Gestalt einer unendlich schiedlichen Wesenhaftigkeit manifestiren [1]), welche das lebendige Grundelement und Aliment ist, aus dem das Geschöpf seinen Ursprung und zugleich seinen Bestand und

---

1) Hierüber in der Folge ausführlicher.

Lebensnahrung erhält. Es macht daher die Grundlage der gesammten Schöpfung aus, und bildet die Urbasis, auf der die Naturbasen aller Creaturen beruhen. (§. 121.)[1])

§. 166. Dieses lebendige Grundelement des Seyns, das die Creatur eben so wenig als ihre eigene individuelle Basis überwältigen und in ihre Gewalt bekommen kann, heißt die allgemeine Natur, im Gegensatz der besondern Natur in jedem einzelnen Geschöpfe. Diese allgemeine Natur stellt von der einen Seite das äußere creatürliche Bild der unendlichen schaffenden Gottheit dar; von der andern Seite ist sie aber als die allgemeine Grundlage aller Geschöpfe, zugleich das objective Bild der gesammten subjectiven Creatur (§. 122); indem alles was in dem individuellen Geschöpfe auf innere subjective Art vorhanden, in der Natur auf äußere objective Art ausgeprägt liegt. Daher das Geschöpf nur in der Objectivität der Natur seiner eigenen innern Subjectivität sich erst bewußt wird.

§. 167. Wie nämlich das einzelne Geschöpf auf dem Gegensatz der objectiven realen Naturbasis und der ideellen subjectiven Selbstthätigkeit beruhet, und beide nur ein einziges untheilbares aus Hinter- und Vorderseite bestehendes Individuum ausmachen, so bilden sämmtliche individuelle Geschöpfe mit der Natur ein einziges Ganze, ein großes, universales Individuum, indem hier die Natur gleichsam die Urbasis aller besondern Naturbasen, die äußere Objectivität der innern subjectiven Objectivität, oder die große allgemeine Hinterseite; die individuellen Geschöpfe hingegen das innere ideelle Leben, oder das Angesicht des großen universalen Individuums bezeichnen.

§. 168. Die Natur[2]) ist also die reale objective Grundlage der ganzen Schöpfung, sie bildet den allgemeinen Inbegriff oder die große, constitutive Einheit des gesammten creatürlichen Seyns, in und durch welche alle Geschöpfe leben, als ein einziges großes Ge-

---

1) In welchem Sinne dieses zu verstehen, wird später noch näher erklärt werden.

2) Der Begriff der Natur wird hier im allgemeinen Sinne genommen.

sammt-Individuum existiren, und eine Welt von Welten ausmachen. Denn ohne die allgemeine Natur würde jedes Wesen von dem andern gesondert seyn und ein einzelnes isolirtes Ganze für sich ausmachen.

§. 169. Wie die Naturbasis in dem einzelnen Geschöpfe die reale Objectivität seiner innern ideellen Subjectivität bezeichnet, mithin das Bild des Geschöpfes nur von der Hinterseite darstellt (§. 122); so stellt auf ähnliche Weise gleichsam die allgemeine Natur und Hinterseite die reale Objectivität aller individuellen Creaturen dar. Alle Stufen und Kräfte, die in den einzelnen Geschöpfen sich finden, sind daher auch in der Natur vorhanden.

§. 170. Da nun die Creatur aus Leib, Seele und Geist bestehet, welche eigentlich fünf Gradationen, nämlich Nephesch, Ruach, N'schamah, Chaiiah, und J'chidah (§. 164) ausmachen, in jeder einzelnen Stufe aber wieder alle fünf Grade vorhanden, so wird das objective Naturelement, entsprechend diesen subjectiven Lebensstufen, gleichfalls drei, oder vielmehr fünf Elemente begreifen, die sich untereinander wie Geist, Seele und Leib verhalten, und von denen jedes einzelne wieder sämmtliche Gradationen in sich faßt. So wie es nun drei Hauptstufen von Wesen gibt, die wie Prinzip, auswirkende Kraft und ausgewirkter Stoff sich zu einander verhalten, und in jeder derselben sich zugleich die ganze Totalität wiederholt, so muß nothwendig das denselben zu Grunde liegende Naturelement und constituirende Weltprinzip gleichfalls drei Hauptstufen oder Existenzformen enthalten, welche in einem gleichen Verhältniß zu einander stehen: dergestalt, daß das Untere und Aeußere die stufenweise Evolution und den Abdruck des Innern und Obern bildet; mithin alle Elemente, die in den untern Stufen vorhanden, auch in den obern nur auf höhere geistigere Weise sich finden, und umgekehrt in dem Obern nichts existirt, was nicht unten seinen Abdruck hat. [1])

§. 171. So wie die Wesen der innersten obersten Stufe den allgemeinen Geist, die mittleren die allgemeine Seele, und die Wesen der untersten Stufe die allgemeine Leib-

1) Dieses ist ein fester kabbalistischer Grundsatz.

lichkeit in dem großen universalen Individuum formiren, so verhalten sich auf ähnliche Weise die Elemente der innersten obersten Welt gleichsam als der Geist (§. 153), die der mittleren Region als die Seele (§. 152), und die Elemente der untersten äußersten Welt als der Leib in der allgemeinen Natur. Die untern Elemente besitzen daher nach ihrer Weise selber wieder ein inneres geistiges Princip; gleichwie die obersten geistigen Elemente ein äußeres leibliches Princip an sich tragen.

§. 172. Wie nun Geist, Seele und Leib in der subjectiven Creatur in der beständigen Wechselwirkung eines gegenseitigen Geben und Nehmen stehen (§. 143); so verhält es sich auch bei dem Geistigen, Seligen und Leiblichen in der objectiven Creatur. Wie namentlich der Geist und die Seele in Beziehung auf den Leib das active männlich wirkende und einflößende, der Leib hingegen das passive weiblich empfängliche, aber in seiner passiven Empfänglichkeit wieder selbstthätig rückwirkende bezeichnet (§. 148); die Seele und der Geist aber zu einander wieder dasselbe Verhältniß von Empfänglichkeit und Thätigkeit haben; so findet dasselbe auch in dem Universum statt. Indem die Elemente und Wesen der beiden obern Regionen, so dem Geiste und der Seele entsprechen, das active Ausströmende, die Elemente und Wesen der untern leiblichen Region hingegen das weiblich Empfängliche, und receptiv Wirkende bilden. Dagegen die beiden obern Regionen gleichfalls gegen einander als Actives und Receptives sich verhalten.

§. 173. Die untere empfängliche leibliche Welt heißt in der Sprache der jüdischen Theosophen das Irdische, die beiden obern activen oder seligen und geistigen Stufen das Himmlische. Es gibt daher zwei Himmel, einen innern und einen äußern. So wie nun jede Stufe Allgemeines, Besonderes und Concretes begreift, so wird jede Welt wieder aus drei Hauptregionen bestehen, von denen die beiden oberen das Himmlische bilden und eine innerlicher als die andere ist, und die untere das Irdische enthält [1]). Diese drei Regionen in jeder Welt

---

1) Wenn von drei Himmeln die Rede ist, so wird entweder die obere Region der untern Welt dazu gerechnet oder unter dem dritten Himmel die Welt der Gottheit selber verstanden.

werden dann gleichfalls wieder vielerlei Stufen und Grade formiren, wo die relativ untere und äußere das Irdische, die relativ höhere innere das Himmlische bezeichnen. Eben so werden sich in jeder dieser relativen Stufen, wieder alle fünf Elemente nach ihrer Weise finden.

§. 174. Jedes Geschöpf hat also nach seiner Art eine Welt um, und einen Himmel über sich. Für die Wesen der allerhöchsten Region ist dieser Himmel der unmittelbare göttliche Schöpfungsausfluß selber. Der concrete leibliche Stoff einer jeden Creatur bestehet aus den Elementen ihrer untern oder irdischen Region, aus welcher auch das Geschöpf nach seiner Weise sein leibliches Lebensaliment empfängt. Die Beseelung aber, d. h. daß das Wesen ein individuelles, selbstständiges Leben bildet, und als solches fortexistirt, hängt nicht von der untern, sondern lediglich von seiner obern himmlischen Region ab, von der es auch seine höhere Lebensnahrung ziehet. Denn das untere Leibliche, obwohl es allerdings eine gewisse Activität besitzt, vermag sich nicht aus sich selber zur Innerlichkeit und Selbstthätigkeit zu erheben, und durch eignes Vermögen ein individuelles Leben hervorzubringen (§. 47); sondern muß als das empfängliche weibliche Element von einem höhern Activern mit der Kraft der Selbstthätigkeit begabt, und also von seiner obern Wurzel mit einem Lebenskeim geschwängert werden: denn alles relative Leben gehet von einem höhern Lebendigen aus. Daher hat das obere geistige Element diese Schwängerungskraft nicht in sich selber, sondern muß wieder durch eine noch höhere Potenz befruchtet werden; und so fort, bis zu der Gottheit, welche die ewige selbstständige Urquelle alles Lebens ist.

§. 175. Die Creatur, obwohl ihr Leib aus den untern Elementen ihrer Welt genommen, aus der sie auch die leibliche concrete Nahrung empfängt, ist jedoch ihrem eigentlichen innern Wesen nach erhaben über jene untere Region; indem ihre wahre Abkunft von oben ist, wohin sie sich auch mit ihrer Sehnsucht beständig hinwendet, um den höhern Einfluß des Lebens anzuziehen. Die Creatur stehet daher in einem doppelten Verhältniß: nach außen und unten zum Irdischen, und nach innen und oben zum Himmlischen [1].

---

1) Dieß gilt von jedem Geschöpf nach seiner Weise.

§. 176. Durch den Act der ursprünglichen Schöpfung, der sich sowohl beim Ganzen, als auch bei jedem einzelnen Wesen ununterbrochen fort wiederholt, erhält zwar die Creatur ihre Existenz als eine receptive Selbstthätigkeit; welche aber an sich selber nur eine bloße Lebensmöglichkeit, aber noch keine Lebenswirklichkeit ausmacht. Die Verwirklichung des Lebens ist lediglich bedingt durch die Einflüsse von Außen (§. 48); wodurch die zwar vorhandene, aber ursprünglich noch schlummernde Selbstthätigkeit der Creatur erweckt, und der Kreislauf ihres Lebens eingeleitet wird (§. 144). Bei jedem Wesen muß also zuerst die Erregung von Außen erfolgen, ehe es sich in seiner Selbstthätigkeit entwickeln kann. Ja auch selbst nachdem das Leben begonnen, müssen die äußern Einflüsse stets fortwirken, damit die innere selbstthätige Kraft immer aufs Neue angefacht wird.

§. 177. Da nun keines der Geschöpfe, weder die individuellen Creaturen noch die objectiven Natur-Elemente die Fähigkeit besitzen, sich aus sich selber zu erregen, und belebend auf einander einzuwirken, so würden die Geschöpfe blos unwirksame Potenzen geblieben seyn, hätte die Gottheit, nachdem sie dieselben geschaffen, sie nicht zugleich auch durch einen besondern Einfluß zum leiblichen und geistigen Leben erregt. Dieser Einfluß, welcher von dem Act der Schöpfung unterschieden ist, währet eben so beständig wie jener fort. Die Gottheit ist daher nicht blos der immerwährende Hervorbringer und Erneuerer, sondern auch der beständige Beleber, Beweger und Lenker der Welt. Denn wenn dieser Belebungseinfluß nur einen Augenblick unterbrochen, so würden zwar dadurch die Wesen nicht zu seyn aufhören, sie würden aber in den Zustand ihrer ursprünglichen Potenzialität zurücksinken, und sonach die Kraft verlieren, selbstthätig auf einander einzuwirken, und sichgegenseitig zu erregen.

§. 178. Die Gottheit ist theils der unmittelbare, theils der mittelbare Beleber und Lenker aller Geschöpfe. — Hier muß jedoch unterschieden werden die ursprüngliche und die fortwährende Lebenserregung. Bei dem ursprünglichen, sowohl leiblichen als geistigen Belebungsacte der Creatur ist die Gottheit, oder an deren Stelle jede sonstige unmittelbare einwirkende Potenz allein thä-

tig, und das Geschöpf völlig leidend. Von dem Augenblick aber, wo die eigne Lebensthätigkeit erwacht, ist die fortwährende geistige und leibliche Belebung des Geschöpfs zugleich bedingt von dessen eigner Mitwirkung: nämlich von der Art, wie es den Einfluß aufnimmt und in sich gestaltet und dadurch auf eine mehr oder weniger homogene Weise auf die äußern Potenzen zurückwirkt, und dieselben zur ferneren Einwirkung sollicitirt. Denn alles Einfließen ist ein sich Geben und Vereinigen des Einwirkenden mit dem Empfangenden. Ein solches Verhältniß findet aber nur statt zwischen Wesen, die in ihrer Entgegengesetztheit zugleich wieder homogen sind, d. h. wo das Empfangende in einer gewissen Gleichartigkeit mit dem Einflößenden stehet, und sonach eine innere Bedürftigkeit nach demselben besitzt, und es lebendig in sich anziehet. Durch dieses Anziehen wird die einwirkende Potenz, welche eben so sehr den Trieb zum Geben, als das empfangende Element ein Bedürfniß zum Aufnehmen hat, auf eine positive harmonische Weise erregt, und zu fernerem Einfluß sollicitirt; dagegen aber auf eine conträre widernatürliche Weise afficirt, und zur Verschließung seiner ausströmenden Kraft bestimmt, wo es keine ihm entsprechende lebendige Empfänglichkeit findet.

§. 179. Die fortwährende Belebung, das Maß und der Grad der göttlichen Einwirkung auf das ganze Universum, wie auf jedes einzelne Individuum hängt also ab von der Art und Weise, wie die Geschöpfe den göttlichen Einfluß in sich aufnehmen, und durch ihre größere oder geringere Gleichförmigkeit mit der Gottheit dieselbe zur Einwirkung sollicitiren. Denn das Leben hat überall dieselbe innere typische Gesetzmäßigkeit. Da nun die Geschöpfe keine todte selbstlose Maschinen, sondern lebendige Ebenbilder der lebendigen Gottheit sind, so können sie nur durch ihre eigne Mitwirkung, indem sie sich in innerer Gleichförmigkeit nnd harmonischer Uebereinstimmung mit der Gottheit führen, die göttliche Liebe zur Mittheilung ihres eignen Lebens bewegen; und solchergestalt des Lebens ihres unendlichen Urbildes theilhaftig werden. — Dieses ist die allgemeine und besondere Lenkung und Regierung der Welt, der zufolge die Gottheit in einem freien lebendigen Verhältniß zur Schöpfung stehet, und einem jeden Wesen nach dem Maße seiner Werke gibt. So wie jedoch die Gottheit als

das selbstständige Vollkommne die geschaffene endliche Creatur unendlich Mal übertrifft, so ist auch die Liebe der Gottheit zur Creatur unendlich Mal größer, als die Liebe und das Verlangen der Creatur zur Gottheit. Daher wird nicht nur die Rückwirkung der Gottheit stets das Maß der creatürlichen Erregung übersteigen, sondern die göttliche Allliebe wird auch stets bereit seyn, wenn die Creatur in ihrer Liebe wankt oder fällt, durch eine neue Einwirkung das ersterbende oder erstorbene Leben wieder anzufachen, und den Gefallenen von neuem empor zu richten. — Dieses ist das Princip der Barmherzigkeit in der Gottheit.

§. 180. Zur Schöpfung und ursprünglichen Belebung derselben erregt sich die Gottheit lediglich aus sich selbst. — Dieses ist jene freie unendliche Liebe, mit der die Gottheit das Geschöpf von Ewigkeit liebt, und ihm mit ihrer Gnade zuvorkommt. Aber zur Erhaltung und Fortbelebung der Schöpfung muß die Gottheit von ihrem frei geschaffnen Ebenbilde zugleich auch mit erregt werden; denn darin liegt das freie Wechselverhältniß zwischen der Gottheit und ihrem creatürlichen Ebenbilde. — So wie nun die Creatur aus der bewußtlosen Naturbasis und der freien idealen Selbstthätigkeit bestehet, so wird also auch das Geschöpf sowohl auf eine freie bewußte, als bewußtlose Weise reagirend wirken (§. 160); daher nach dem Maße der einen oder der andern Art, die Belebung und Führung der Gottheit mit der Creatur verschieden seyn.

§. 181. Durch das Werk der Schöpfung gibt sich die Gottheit dem Geschöpfe kund in der unendlichen Kraft und Realität ihres Seyns als Allmacht; durch die Erhaltung, Lenkung und Führung der Welt zeigt sie sich in den Wirkungen ihrer lebendigen Idealität, als unendliche Liebe und Heiligkeit. Aber sie selbst und ihr eignes inneres Wesen bleibt damit der Creatur noch immer verborgen. — Welche Wohlthaten, welche Liebe die Gottheit dem Geschöpfe auch erzeugen mag, nie wird es durch irgend ein geschaffenes Gut ganz befriedigt, und seine Sehnsucht völlig gestillt werden. Denn die Creatur verlangt nach der Urquelle des Lebens selber; nur in ihr allein findet sie die vollkommene Erfüllung und Sättigung. So wie daher die Schö-

pfung den ersten, und die Belebung den zweiten Moment in dem creatürlichen Daseyn bezeichnet; so besteht der dritte und höchste Moment, in welchem die Creatur erst ihre wahre Vollendung erlangt, in der Beseligung oder dem wirklichen Erfülltwerden von der Gottheit; welche eben so wie die Belebung durch die eigne Mitwirkung des Geschöpfs bedingt ist.

§. 182. Diese unmittelbare beseligende Erfüllung ist aber blos dadurch möglich, daß die Gottheit selber in ein reales Verhältniß zu der Schöpfung tritt, und gleichsam die begeistigende Seele derselben wird. So wie nämlich der Geist die Seele, und die Seele den Leib umfaßt, und mit ihren Kräften durchdringt, und solcher Gestalt eines sich dem andern auf eine empfindliche Weise kund gibt; diese Kundgebung jedoch in den obern Kräften der Seele und des leiblichen Lebens mit größerer Stärke percipirt wird (§. 138); so umfaßt und durchdringt auch die Gottheit, als der Geist alles Lebens die gesammte Schöpfung und manifestirt sich derselben in ihrer lebendigen Kraft und Wesenheit; und zwar einem jeden Geschöpfe nach der höheren oder geringern Stufe seiner Existenz und der dadurch in ihm bedingten Perceptionsfähigkeit [1]).

§. 183. Die unmittelbare Manifestation des göttlichen Wesens findet daher statt in der höchsten Stufe der obersten geistigen Welt. Dieser unmitttelbare Uebergangspunkt aus dem Göttlichen in das Creatürliche heißt in der jüdischen Mystik כסא הכבוד Cisei habod der Thron der Herrlichkeit. Die göttlichen Manifestationen in den untern Welten sind sonach alle mittelbar, sie gehen von dem obersten Throne aus, und sind in die Formen der untern Regionen gekleidet.

§. 184. Das Wesen der Schöpfung bestehet aus objectiver Realität und subjectiver Idealität (§. 123 und 126). Daher wird auch die göttliche Manifestation von zweierlei Art seyn. Da nämlich erstens die Gottheit auf eine innerliche intellectuelle Weise sich offenbart, und in das ideelle Wesen der Creaturen sich einsenkt, und hiedurch auf mittelbare Art auch die objective, bewußtlose Seite

---

1) Hierüber in der Folge ein Mehreres.

derselben verklärt [1]). Zweitens, indem die Gottheit auf eine äußerliche, objectiv reale Weise in die Erscheinung tritt, den objectiv realen Theil der Creatur durchdringt, und mittelbar auch die ideale Seite bekräftiget; und solchergestalt alle Wesen und Welten von Innen und von Außen mit ihrer beseligenden Gegenwart erfüllt. Die äußere Manifestation der Gottheit wird in der Mystik insbesondere genannt, die שכינה Sch'hinah (Einwohnung), oder die Erscheinung der Herrlichkeit. (1. Thl. §. 132).

* *
*

§. 185. Die dreieinige Gottheit bildet ein sich selbst erregendes ewig in sich kreisendes absolutes Leben (§. 99); — da nämlich der Vater als das absolute Wollen der Einheit in dem ewigen Liebesverlangen, eins mit sich selber zu seyn, aus sich hinaus gehet, und sich in dem Sohne in die Besonderung seiner unendlichen Vielheit und durch diesen in dem heiligen Geiste sich in die Concretheit seiner selber ausgebiert; der heilige Geist aber als die aus der Vielheit in sich selbst kehrende Allheit, die von dem Sohne empfangene Fülle der Besonderlichkeit als eine neue magische Liebesgeburt immerfort in denselben zurückstrahlt, und der Sohn durch den Geist ewig wieder in den Vater zurückkehrt; wodurch der Vater, indem er sich sich selber wieder gibt, und in der Gleichheit seiner selbst, d. h. in der Identität der Einheit mit seiner Vielheit, und der Identität der Vielheit mit seiner Einheit sich affirmirt, in unendlicher Liebe zum Sohne und Geiste sich erregt, und zur Zeugung des Sohnes und Geistes ewig sich selbst sollicitirt (§. 105); und solchergestalt das in sich selber kreisende zugleich ewig aus sich heraus und in sich eingehende Leben der Gottheit bedingt wird. Auf ähnliche Weise wie die Gottheit bildet auch sowohl die einzelne Creatur mit ihren drei Stufen im Kleinen (§. 143), als auch die gesammte Schöpfung mit ihren drei Stufen im Großen ein relatives in sich kreisendes, sich in sich selbst erregendes und bedingendes Leben. Da jedoch, wie schon be-

1) Hiervon in dem nächst Folgenden.

merkt, das Kreisleben des Geschöpfes sich nicht wie bei der Gottheit von Innen heraus selbstthätig entwickelt, das Seyn also, oder der Inhalt hier keineswegs das Product der Form oder der eigenen freien ursprünglichen That, sondern die innere Autonomie des Lebens blos ein secundärer Act ist, und als die freie Reaction des Seyns gegen sich selbst erscheint; — mithin die Creatur aus einer polaren Zweiheit bestehet: nämlich der realen Basis, dem Abbild des göttlichen Inhaltes, und der idealen Selbstthätigkeit, dem Abdruck der göttlichen Form; — der creatürliche Kreislauf also Actu von Außen nach Innen vom objectiven Seyn zum freien autonomischen Durchsichseyn gehet; — überall also dem Idealen ein Reales, und umgekehrt dem Realen ein Ideales gegenüber stehet, und eines nur durch das andere lebendig existiret; — so muß also auch die Schöpfung im Großen aus zwei entgegengesetzten Arten von Wesen bestehen, von denen die eine die reale, die andere die ideale Weltrichtung bezeichnet.

§. 186. Bei der ersten Art, so die reale Seite repräsentirt, und dem göttlichen Inhalte entspricht, wird die Kraft und Fülle des Seyns in ihrer ganzen Stärke hervortreten, und die ewigen Gesetze der Einheit und Harmonie sich in schärferer Naturnothwendigkeit ausgeprägt finden. Diese Geschöpfe, welche die individuellen lebendigen Reflexe der realen schaffenden Kraft der Gottheit als der Natura naturans darstellen [1]), werden daher nach ihrer individuellen, creatürlichen Weise selber wieder real producirend wirken, und sonach die eigentlichen Organe und Leiter seyn, welche den allgemeinen göttlichen Belebungsstrom anziehen und sollicitiren; und durch die zugleich die Gottheit das Geschaffene belebt, bewegt und regiert (1. Thl. §. 126). Diese Wesen, welche mit der ewigen zeugenden Kraft innig verbunden, und wie diese von Innen nach Außen zur Offenbarung gewendet; werden daher die Grundbasis, die Hinterseite, oder den objectiven Inhalt der subjectiven creatürlichen Schöpfung ausmachen,

1) Dieses wird in der Folge deutlicher werden.

auf dem der Bestand und die Erhaltung des Ganzen beruhet [1]).

§. 187. Bei der andern Art der Wesen, welche der göttlichen Form entspricht, wird dagegen die Fülle und Kraft des Seyns von Natur aus geringer, und das Leben in minderer Nothwendigkeit gebunden seyn, dagegen die freie Selbstbestimmung in größerer Unbedingtheit als bei den Wesen der andern Gattung hervortreten. Diese Geschöpfe, welche die Ebenbilder und creatürlichen Reflexe der ewigen göttlichen Idealität oder Form sind; bilden mithin die Organe und Leiter, durch welche die Gottheit in ihrer unendlichen Idealität sollicitirt wird, und durch die sich dieselbe in ihrer überschwenglichen Innerlichkeit und Absolutheit der Schöpfung manifestirt. So wie daher die erste Gattung der Wesen, das Seyn, die Basis oder die Hinterseite der Schöpfung bezeichnet, durch welche die Gottheit Seyn erhaltend und belebend wirkt, und alles Geschaffene in seiner Ordnung und Schranke hält, so wird die zweite Gattung die Vorderseite, oder das Angesicht der Schöpfung bilden, durch welche das Seyn zur Freiheit verklärt (§. 120) und das von Gott nach Außen Geschaffene mit dem Innern der Gottheit ewig verbunden wird.

§. 188. Beide Reihen der Wesen, von denen die eine in dem Innern, die andere in dem Aeußern der Gottheit ihren Ursprung hat [2]), stehen wie das Ideelle und Reale in der einzelnen Creatur, einander als polare Gegensätze gegenüber, die sich wechselsweise bedingen, sich gegenseitig ergänzen, und so in ihrer lebendigen Zusammenwirkung das große, ideal reale göttliche Ebenbild formiren. Beide entgegengesetzte Reihen, deren eine jede eine relative Welt, oder ein großes, universales Individuum wieder für sich bildet, entsprechen sich daher auf das genaueste, so daß, was in der einen, auch in der andern zu finden; nur auf umgekehrte Weise.

§. 189. Da der Character der realen Seite die nach Außen in die Schiedlichkeit des Seyns gewendete Rich-

1) Diese Reihe von Wesen sind eigentlich seelige heilige Thiere, welchen Namen sie auch in der Schrift führen, vergl. J'heskiäl. 1, 5.

2) Dieses wird in dem Folgenden seine Erklärung erhalten.

tung, der Character der idealen Seite hingegen die nach Innen zur Einheit und Vereinigung gehende Tendenz ist; so wird bei der erstern die Mannichfaltigkeit, bei der letztern die Einheit prädominiren. Es wird daher die reale Weltseite aus einer schiedlich auseinander gegliederten, in die drei Existenzformen des Seyns evolvirten Stufenordnung von vielerlei Gattungen und Arten der Wesen; die ideale Seite hingegen blos aus einer einzigen Wesen-Gattung bestehen, bei der alle Stufen, die in der objectiv realen Welt von einander geschieden, in eins verbunden sind, welche daher durch alle Regionen der Schöpfung reicht, sonach den Anfang, die Mitte und das Ende in sich vereinigt. Diese ideale Wesen-Gattung ist der Mensch (1. Thl. §. 125) [1]).

---

1) Die kabbalistische Lehre, daß der Mensch (seiner reinen ungefallenen Natur nach) ein höheres innerlicheres Leben denn der Engel besitzt, wird sowohl durch das alte als das neue Testament bestätigt. Ueberall werden die Engel als die Diener, Boten und Werkzeuge der Gottheit betrachtet, welche über die große allgemeine Oeconomie der Schöpfung gesetzt, und insbesondere zum Schutze und Dienst des Menschen aufgestellt sind; wie es Ps. 91, 11 u. 12 heißt: „Denn „er hat seinen Engeln befohlen über dir, daß sie dich behüten auf „allen deinen Wegen Sie werden dich auf den Händen tragen, daß „du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.“ Hier erscheint also offenbar der Mensch als das wesentliche Kleinod der ganzen Schöpfung. Daß der Mensch von einer weit höheren innerlicheren Beschaffenheit als der Engel ist, geht ferner daraus hervor, daß ihm Gott selber einen lebendigen Odem eingeblasen 1 Mos. 2, 7 so bei keinem andern Geschöpfe gesagt wird. Vor Allem aber beurkundet sich die höhere Bedeutung des Menschen aufs Evidenteste, indem der Sohn Gottes selber die menschliche Natur angenommen, und den Menschen in die Gleichheit mit Gott gebracht, welches bei den Engeln der Fall nicht ist, von denen Ebr. 2, 16 gesagt wird: „er nimmt die „Engel nicht an sich, sondern den Samen Abraham's nimmt er an sich.“ Daher auch die Menschen „die Erstlinge der Creaturen“ heißen Jak. 1, 18; wie der Sohn der Erstgeborne von allen Creaturen genannt wird. Dieses hohen Vorzugs wegen werden daher auch einstens „die „Menschen mit Christus selbst über die Engel richten“ 1 Kor. 6, 2, 3. — Wie könnte endlich die heilige Jungfrau die Königin der Engel genannt werden, wenn nicht der Mensch seiner Bestimmung nach über den Engeln stände? Man vergleiche Fr. v. Meyer allgemeine christliche Glaubenslehre S. 109—19., wo der Verfasser bei seinen tiefen mystischen Ansichten auch diesen wie so viele andere Gegenstände ganz im Geiste der höheren Kabbalah entwickelt.

§. 190. Die reale Welt begreift daher nach den drei Existenzformen drei Hauptstufen von Geschöpfen, welche relativ wieder aus fünf Gradationen bestehen (§. 158), nämlich: rein geistige, selige und leibliche Wesen; von denen die erste, wie schon bemerkt, das Allgemeine Unendliche, die zweite, als die mittlere Region, das Besonderheitliche, und die letzte, als die äußerste Stufe, das Concrete bilden (1. Thl. §. 122); alle drei zusammen aber in ihrem wechselseitigen Aufeinanderwirken ein einziges großes, aus Geist, Seele und Leib bestehendes, in seinen Theilen jedoch nur äußerlich verbundenes, universales Individuum ausmachen. Da nun das reale Seyn, oder die Naturbasis das objective Bild des Idealen enthält (§. 122), so wird auf gleiche Weise jenes große, reale Individuum das Bild des großen, idealen Individuums darstellen; mithin selber wieder die Gestalt des Menschen formiren. Gleichwie nun die objective creatürliche Schöpfung einen großen objectiven Menschen bildet, so wird auf gleiche Weise auch das ganze Weltall als die reale Grundbasis der gesammten Schöpfung (§. 165), die Gestalt des Menschen an sich tragen; und sonach alles creatürliche Seyn in der Form des Menschen existiren [1]).

§. 191. Nach dem Bilde der dreieinigen Gottheit begreift dieser große, objective Naturmensch drei Welten, oder eigentlich fünf Stufen, welche sich unter einander als Allgemeines, Besonderes und Concretes, oder als Geist, Seele und Leib, ingleichen als einfließendes Himmlisches, und empfängliches Irdisches verhalten (§. 138); von denen daher eines innerlicher und unendlicher als das andere ist, und das Untere stets den Abdruck des Obern bildet. Es wird sonach in jeder dieser drei Welten wieder Leib, Seele und Geist, Irdisches und Himmlisches geben.

§. 192. Die oberste Welt, oder der innerste Himmel entspricht dem Vater, und bezeichnet den Geist in dem großen, objectiven Menschen. Diese Welt, welche aus drei oder respective fünf Stufen, und jede derselben wieder aus mannichfaltigen Hierarchien bestehet, von denen die höchste

---

1) Dieses ist eine bestimmte Lehre der Kabbalah.

unmittelbar die objective Erscheinung der Gottheit als Himmel über sich hat, ist erzeugt aus dem unmittelbaren Schöpfungsausflusse, und enthält in sich lauteres Leben und Thätigkeit; daher in den Elementen und Wesen dieser Region die Activität über die Receptivität prädominirt (§. 139), und das Ganze die intelligible Welt genannt wird.

§. 193. Diese intelligible Welt, welche, wie bemerkt, eine Totalität von drei, oder eigentlich fünf Stufen bildet, von denen die beiden obern das Himmlische oder Männliche, die untere das Irdische oder Weibliche bezeichnet, begreift in sich die allgemeinen reinen Abbilder der göttlichen Urbilder, die zugleich die Urbilder und Principien der gesammten realen Schöpfung in allen ihren Stufen und Graden ausmachen; so daß alles dasjenige, was in den untern Welten auf eine mehr äußerliche Weise vorhanden, hier auf innere himmlische Art existirt. Die Wesen dieser Welt haben daher, jedes nach seiner Natur und Bestimmung, eine eigne, von dem andern unterschiedene intellectuelle Form, Gestalt und Wirksamkeit §. 128—133. — Das oberste, höchste Geschöpf, oder die J'chidah dieser Welt, wird als die erste unmittelbare Manifestation der Allmacht und Herrlichkeit, der lichte Mittelpunkt und das Haupt der gesammten realen Schöpfung bilden, in welchem alle Qualitäten, die sich in den untern Creaturen vereinzelt finden, vereinigt sind. Dieses Wesen, von dem alle untere Wesen Einfluß erhalten, heißt bei den Kabbalisten מַלְאָךְ אוֹ שַׂר הַפָּנִים der Engel oder Fürst des Angesichtes.

§. 194. Die mittlere Welt, oder der äußere Himmel, welche dem Sohne analog und die Seele des großen objectiven Menschen darstellt, und gleichfalls aus drei oder respective fünf Stufen bestehet, deren Principien in den drei oder fünf obern Weltsphären liegen, bezeichnet den zweiten Moment der Existenz, oder die Stufe der Besonderlichkeit, wo dasjenige, was in der obern intelligiblen Welt in reiner einfacher Innerlichkeit und Allgemeinheit existirt, in schiedlicher Besonderheit sich auseinanderspaltet, und als eine Totalität von auswirkenden Kräften sich nach Außen projicirt. In den Elementen und Wesen dieser Welt, wird daher die Activität und Receptivität mit einander im

Gleichgewicht stehen, und sonach das Ganze den Uebergang zwischen der reinen Potenz und dem äußern Stoffe bilden.

§. 195. Die untere Welt, so dem heiligen Geiste entspricht, und das leibliche Leben in dem großen objectiven Menschen bildet, daher gleichfalls aus drei Stufen, oder aus Himmlischem und Irdischem besteht, begreift den dritten Moment des Seyns; in welchem dasjenige, was in den beiden obern himmlischen Regionen als eine innere potenzielle Allgemeinheit und Besonderlichkeit existirt, in die objective That der äußern concreten Wirklichkeit übergeht. In dieser Welt, so die objective Offenbarung der beiden oberen Sphären bildet, wird daher die Receptivität über die Activität prädominiren, und die Elemente und Wesen derselben ursprünglich aus lauter ätherischen Stoffen bestehen (§. 137, 141). Jede dieser drei Welten besitzt also einen eigenen, von dem anderen unterschiedenen Character; so daß keine derselben für sich existiren kann, sondern jede die andere nöthig hat, und jede in der andern sich ergänzt.

§. 196. In den einzelnen Creaturen stehet die reelle-objective, und die ideelle subjective Seite, eine jede mit sich selbst sowohl als mit der andern, in einem relativen und mit der Gottheit in einer absoluten Wechselwirkung (§. 145, 155). Auf gleiche Weise ist auch bei der Schöpfung im Großen ein dreifaches Wechselverhältniß zu unterscheiden: erstens das der objectiven Schöpfung in sich selber sowohl als mit der Gottheit; zweitens das der ideellen Schöpfung zu sich selbst so wie zu der Gottheit; endlich drittens die durch die Gottheit vermittelte Wechselbeziehung zwischen der ideellen und realen Schöpfung. Wir wollen zuerst von der realen Schöpfung handeln.

§. 197. Die reale Schöpfung, oder der äußere objective Mensch, in welchem die Intensität und Fülle des Seyns über das Ideelle vorherrscht, und welcher daher, wie §. 186 bemerkt, die Hinterseite des großen erschaffnen Menschen, oder die Grundbasis und den eigentlichen Inhalt der ganzen Schöpfung ausmacht, ist das creatürliche Abbild der dreieinigen Gottheit von Seiten der Objectivität, Realität und Aeußerlichkeit ihres unendlichen Seyns, als Gegensatz ihrer unendlichen

Idealität und Innerlichkeit [1]). Diese Wesen, da sie die Erzeugnisse und Reflexe der göttlichen realen Objectivität bilden, sind mit der von der Gottheit ausgehenden realen Productionskraft aufs innigste verbunden: daher sie zu nächst nur in und für das objective göttliche Reale leben, und als die realen göttlichen Producte selber wieder real producirend wirken. Sie sind mithin das creatürlich Gewirkte, und zugleich auch wieder die lebendigen creatürlichen Organe, durch welche die Gottheit das Geschaffene erhält, belebt und regiert. Der erste unmittelbare Leiter aber, durch den alle diese Wesen in Thätigkeit und Bewegung gesetzt werden, ist der Engel des Angesichts (§. 193).

§. 198. Wie die dreieinige Gottheit von Seiten ihrer Objectivität, die absolute in der Indifferenz der Zehnzahl enthaltene, als die Identität des Allgemeinen, Besondern und Concreten sich selbst setzende, und in sich selber kreisende absolute Ein- und Allheit ist, in welcher alle objective qualitative Gegensätze in harmonischem Gleichgewichte begriffen; so bestehet dagegen die reale Schöpfung als das creatürliche objective Bild der dreieinigen Gottheit oder der objective Mensch, aus einem in die Schiedlichkeit der Zehnzahl und in dem Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten aus einander gegliederten Einheit von lauter relativen, objectiven, leidend thätigen Einheiten, von denen jede eine eigne Zahl und objective Qualität, oder ein bestimmtes Glied in dem großen Menschen bezeichnet (§. 161), alle zusammen aber in ihrer lebendigen Wechselwirkung auf einander, wo eine in der andern sich ergänzt, die Totaleinheit des großen objectiven Menschen bilden.

§. 199. Diese objective, relative, leidend thätige Einheiten, oder Individuen, von denen eine jede in ihrer Objectivität und Aeußerlichkeit wieder nach ihrer Weise aus Realem und Idealem, oder aus einer Hin-

---

1) Dieser Gegensatz der Realität und Idealität findet in der Gottheit an sich nicht statt, sondern bezieht sich blos auf ihr Erscheinungsverhältniß zur Creatur; wie solches in der Folge deutlicher werden wird.

ter- und Vorderseite bestehet, ruhen alle auf einer gemeinschaftlichen Grundbasis, aus der sie hervorgegangen, mit der sie aufs innigste verwachsen sind, und aus der sie ihren Bestand und Leben schöpfen. Diese allgemeine Grundbasis ist die von der Gottheit ausfließende und stufenweise in immer dichtere Gewänder sich kleidende reale Schöpferkraft, welche als das reale mütterliche Princip, alle Wesen in sich faßt, erzeugt und ernährt (§. 165).

§. 200. Wie die dreieinige Gottheit als die in der Identität des Allgemeinen, Besondern und Concreten sich selbst setzende asolute Einheit und Indifferenz aller Qualitäten, ein sich selbst bedingendes, in sich selber kreisendes und von sich selber participirendes absolutes Leben ist (§. 101), so bildet auch dieser große objective Mensch, als das creatürliche Bild der Gottheit, in welchem alle Qualitäten, so wie die Existenzformen des Allgemeinen, Besondern und Concreten im endlichen, schiedlichen Gegensatze auseinander gehalten sind, gleichfalls ein in sich selber kreisendes, von sich selber participirendes Leben sowohl im Ganzen als im Einzelnen seiner Theile. Die Wesen der obern geistigen Welt, deren Existenz in dem Allgemeinen bestehet, und welche mithin den Trieb besitzen, sich zu objectiviren, und in der Identität ihres Seyns sich zu bethätigen, werden, indem sie sich in den Creaturen der untern Regionen in der Kraft und Fülle ihrer eignen Besonderlichkeit erblicken, sich liebend zu denselben hingezogen fühlen, um mit ihnen sich zu vermählen, und ihnen höhern Lebenseinfluß zuzuströmen, weil deren Leben und Gedeihen ihr eignes Leben und Gedeihen ist. Auf gleiche Weise werden die Geschöpfe der untern Stufen, die in dem Concreten und Besondern existiren, und daher von Seiten ihres geistigen Theils das Bedürfniß haben, höhern himmlischen Einfluß zu empfangen, sich mit ihrer geistigen Receptivität beständig aufwärts wenden, und von Oben saugen; dann aber den herabgezogenen Einfluß in sich vergestalten, und als den Reflex ihres eignen Wesens wieder nach Oben zurückstrahlen. Da denn die Obern, indem sie sich in den Untern wieder finden, in immer innigerer Liebe zu denselben sich hingezogen fühlen, und mit ihrer ganzen Kraft in dieselbe sich versenken, und solchergestalt mit ihnen zu einem einzigen, großen lebendigen Individuum verschmelzen. Solchergestalt wird denn

die mittlere Welt zur Seele, und die untere zum Leibe der obern werden. Gleichwie das leibliche Leben (das Nepheſch, §. 160) an dem Leben der Seele, und die Seele an dem Leben des Geiſtes auf empfängliche Weiſe participirt, ſo werden auch die Geſchöpfe der untern Region, des Lebens der mittleren, und dieſe des Lebens der obern theilhaftig werden. Daher für jedes Weſen alle Welten aufgeſchloſſen, und eine Stufe mittelſt der andern, durch alle Regionen hindurch ſchauet, und hindurch wirket von dem Höchſten bis zum Tiefſten, und vom Tiefſten bis zum Höchſten; indem alle Stufen nur ein einziges Leben, und eine jede zugleich auch die andere bildet, ohne daß dadurch die Eigenthümlichkeit und Individualität des Einzelnen aufhört. Denn die untern Weſen, ſo von den obern durchdrungen, werden nicht auf eine active ſelbſtthätige, ſondern blos auf eine receptive leidende Weiſe der Natur jener theilhaftig. Auch haben ſie gar kein Verlangen, auf active Art dem höhern gleich zu ſeyn, ſondern ihre Seligkeit beſtehet vielmehr darin, weibliche Gefäße zu bleiben, um von dem Obern zu empfangen; das Empfangene aber auf concrete weibliche Weiſe in ſich auszubilden, und als einen beſtändigen Reflex ausgebärend zurückzuſtrahlen, um ſolchergeſtalt die obern Intelligenzen in ihrer eigenen Concretheit ſich ſelber wieder zu geben, und ſie in der Kraft und Fülle ihres Seyns zu erhöhen. So iſt es auch bei den oberen Weſen, welche nicht auf leidende, ſondern auf active Art an der Natur das Untere participiren; indem es für ſie eine Wonne iſt, die untern Creaturen als die Leiber und concreten Abbilder ihrer ſelber ſich zu aſſimiliren, mit allen Kräften ſich in dieſelben zu verſenken und ihnen ihr eigenes höheres Leben einzuflößen, und durch das Gefühl der Seligkeit jener Weſen, im Genuß der eigenen innern Seligkeit ſelber erhöhet zu werden. Die Verbindung der Stufen in dem Univerſum, da die Oberen relativ als das active, männliche führende, und die Unteren als das receptive weibliche oder geführte ſich verhalten, und eine die andere wechſelweiſe nöthig hat, wird in der Kabbalah die מרכבה M'rkabah der Wagen genannt.

§. 201. Wie die Weſen der obern und untern Welten nur ein einziges, aus Leib, Seele und Geiſt beſtehendes großes Ganze ausmachen, und jede der drei

Weltregionen wieder ein solches kleineres Ganze bildet; so stehen die einander coordinirten Individuen in den verschiedenen Sphären, von denen ein jegliches eine besondere Qualität und Zahl ausdrückt, und die sich gegeneinander wieder relativ wie Allgemeines, Besonderes und Concretes verhalten, gleichfalls in einer innigen Lebens-Gemeinschaft; indem hier wechselsweise ein Individuum das andere nach Geist, Seele und Leib erregt; und jedes von dem andern empfangend das Empfangene wieder in eigenthümlich verwandelter Gestalt zurückstrahlt. Daher jedes Individuum in dem andern sich bespiegelt und ergänzt, und alle zu einem gemeinschaftlichen Leben verschmelzen; wo eines von dem Leben des andern participirt, und jedes zugleich des Einflusses und der Verbindung mit den höheren Principien der andern theilhaftig wird.

§. 202. Da die Creatur den Grund ihres Seyns nicht in sich selber trägt, sondern in und durch die Gottheit existirt, die Gottheit mithin das Princip und Leben des Geschöpfs ausmacht, und sich zu demselben gleichsam wie der Geist zur Seele und dem Leib, oder wie das Haupt zu den Gliedern verhält; so ist jener Kreislauf in dem Schöpfungsganzen eben so wohl als der in jeder einzelnen Creatur nur ein relativer; der also weder seinen ersten Anfang noch sein letztes Ziel in sich selber hat, sondern in den großen absoluten Kreislauf sich verschlingt, welcher in dem lebendigen Wechselverhältniß bestehet, so zwischen der Schöpfung als dem creatürlichen endlichen und empfänglichen Abbilde, und der Gottheit als ihrem unendlichen, erhaltenden, belebenden und beseligenden Urbilde statt findet.

§. 203. Obwohl die Schöpfung als das creatürliche Bild der dreieinigen Gottheit eine in sich geschlossene relative Totalität ausmacht; und die einzelnen Creaturen, als die Abbilder der göttlichen Qualitäten, in ihrem gegenseitigen Aufeinanderwirken, wo eine in und durch die andern sich ergänzt, zu einem einzigen großen Gesammtleben verschmelzen, und auf diese Weise die göttliche Dreieinigkeit in dem creatürlichen, nachbildlich darstellen; so sind diese abbildliche göttliche Qualitäten, weil sie als creatürliche Copien kein positives selbstständiges Seyn in sich haben, sondern auf einer ursprünglichen Negativität

beruhen, (§. 121.) im Grunde doch für einander leer und gehaltlos, und vermögen sich nicht einander vollkommen zu befriedigen. Daher auch der höchstgeschaffene Geist mit allen seinen Herrlichkeiten nicht im Stande ist, die geringste Creatur so zu erfüllen, daß nicht in ihr noch eine unbefriedigte Sehnsucht übrig bleibt.

§. 204. Das Geschöpf als das negative Abbild der Gottheit und der göttlichen Qualitäten verlangt nach seinem unendlichen Urbilde, dem Princip, dem Geiste und dem Leben seines Lebens. Nur in ihm allein findet es Ruhe und Vollendung [1]).

§. 205. Wie nun das Geschöpf nach der Gottheit als dem ewigen Centrum seines Daseyns sich sehnt, und seine höchste Seligkeit in dem innigen Einswerden mit seinem ewigen Urbilde besteht, so ist es nicht minder für die Gottheit selbst eine Wonne, nicht blos die Creatur als das negative Bild ihrer selber außer sich hervorzubringen, sondern dieselbe auch sich innigst zu vereinigen, mit ihrem eignen positiven Leben sie zu erfüllen, und der unendlichen Seligkeit theilhaftig zu machen, (§. 176).

§. 206. Da die objective reale Creatur Reales und Ideales enthält, so wird die Gottheit sowohl auf eine relativ reale als ideale Weise sich derselben mittheilen (§. 184). Die göttlich reale Mittheilung besteht in der Einsenkung und Ausgießung des realen göttlichen Lebensstromes [2]) in die gesammte Schöpfung, wodurch die Creatur mit göttlicher Kraft gekräftiget und ihr reales Seyn und Wesen, ohne als Creatur aufzuhören, in das göttliche Leben verklärt wird; ähnlich wie der Leib, der, ohne in seiner Leiblichkeit aufgehoben zu werden, von dem Geiste begeistigt und der Kraft desselben theilhaftig wird (§. 149). Die ideelle reale göttliche Mittheilung besteht hingegen darin, daß sich die Gottheit als das ewige Urbild der Creatur in der unendlichen Harmonie ihrer absoluten Wollensqualitäten sowohl auf

---

1) Darum sagt Sch'lomoh im Prediger ꝛc. «Alles ist eitel, sogar auch die «Weisheit, d. h. die Wissenschaft der erschaffenen Dinge» ist eitel». — Nur die „Gottesfurcht und die Beobachtung seiner Gebote macht den ganzen Menschen aus».

2) Man nehme hier an diesem Ausdruck keinen Anstoß; der Sinn desselben wird sich in der Folge deutlicher erklären.

eine äußerlich anschauliche als innerlich verständliche Weise offenbart; und in jeder Creatur die ihr eigenthümliche Qualitäten anregt, und dieselben zum harmonischen Mitklang sollicitirt. Da denn die Gottheit, in sofern die Creatur dieser Anstimmung folgt, bis in die tiefste verborgenste Grundwurzel ihres Wesens sich einsenkt, in ihr lebt, und sie bewegt, und die ganze Creatur mit göttlicher Harmonie erfüllt. Wodurch das Geschöpf, ohne seine eigenthümliche creatürliche Freiheit zu verlieren, des innern göttlichen Lebens selber participirt.

§. 207. Diese göttliche Offenbarung, die alle Welten und Wesen erfüllt, ist verschieden nach dem Grade und der Stufe einer jeden Region und eines jeglichen einzeln Geschöpfes; so zwar, daß die Gottheit für jede Creatur nach ihrer Weise Gott ist; und für die geistigen Intelligenzen, die im höchsten allgemeinen Leben als Allgemeines, für die mittlern seligen Wesen, die in dem Grade der Besonderlichkeit stehen, als Besonderes, und für die untern Creaturen, die im Concreten leben, als Concretes erscheint. Solchergestalt ist also keine lebende selbstständige Creatur von dem seligen Gefühle ihres Schöpfers ausgeschlossen; indem der ganze objective reale Mensch nach Geist, Seele und Leib der Gottheit theilhaftig wird und jedes Wesen nach seiner Art der göttlichen Seligkeit genießt.

§. 208. Die Gottheit ist aber nicht blos eine besondere specielle Gottheit für die einzelne Creatur, sondern zugleich auch eine gemeinschaftliche Gottheit für den großen objectiven Gesammtmenschen, indem nicht nur jedes einzelne Individuum von dem Gottesgefühle des andern, so mit ihm in gleicher Weltsphäre steht und zu demselben Gliede und System gehört, (§. 164) participirt, sondern die untern Wesen, welche durch die Verbindung mit ihren obern Stufen, des Lebens derselben auf empfängliche Weise theilhaftig werden, die Gottesseligkeit von jener mit empfinden. So daß die ganze Schöpfung einer gleichen Seligkeit genießt; und obwohl es in ihr vielerlei Stufen und Grade gibt, doch nirgends das Gefühl eines Mangels empfunden wird. Denn da jedes Wesen nur nach der Weise seiner Natur verlangt, so haben die untern Geschöpfe kein Bedürfniß den obern auf active selbstthätige Art gleich zu werden; sondern ihre Seligkeit besteht vielmehr umgekehrt darin, das weibliche Element der Schöpfung zu seyn; auf weibliche Weise in

den obern Wesen zu leben, und der Vollkommenheit derselben auf empfänglichem Wege theilhaftig zu werden (§. 200).

§. 209. Diese Beseligung, als der dritte Moment in der Creatur ist aber nicht das Werk der Gottheit allein; sondern ist wie die fortgehende Belebung (§. 178) zugleich bedingt durch die eigne Mitwirkung und Erregung des Geschöpfes. Wie nämlich die dreieinige Gottheit ein in sich selber kreisendes, ewig sich selbst erregendes Leben bildet; indem der Vater als das absolute Wollen der Einheit in dem ewigen Liebesverlangen eins mit sich selber zu seyn (§. 101), aus sich hinaus geht, und sich in dem Sohne in die Besonderung seiner unendlichen Vielheit, und durch denselben in dem heiligen Geiste in die Concretheit seiner selbst sich ausgebiert; der heilige Geist aber als die aus der Vielheit sich in sich selbst zurückwendende Allheit, die von dem Sohne empfangene Fülle der Besonderlichkeit, als eine neue magische Geburt ewig wieder zur Einheit verwandelt, und in den Vater zurückstrahlen läßt; wodurch der Vater sich in dem Sohne und Geiste in seiner Verherrlichung, d. h. in der Gleichheit seiner selbst, oder in der Identität seiner Einheit mit seiner Vielheit und der Vielheit mit seiner Einheit findet, in unendliche Liebe zu dem Sohne und Geiste sich erregt, und zur ewigen Zeugung derselben sich sollicitirt, und auf solche Weise das in sich selber kreisende, ewig aus sich hinaus-, und in sich hineingehende Leben der Gottheit bedingt wird, wo der Vater in dem Sohne und Geist, und der Geist und Sohn, im Vater leben: — so bildet auch die Gottheit, deren Seligkeit es ist, außer ihr selber Einheit und Seligkeit hervorzubringen mit ihrem creatürlichen Abbilde, ein ähnliches in sich kreisendes, in sich selbst erregendes Leben der gebenden und empfangenden Liebe. Denn, in dem unendlichen Liebesverlangen, das Nicht ihrer selber mit sich eins zu machen, und ihm an der unendlichen Seligkeit Theil zu geben, ergießt sich die Gottheit mit ihrer unendlichen Fülle und Herrlichkeit in die Creatur; da hingegen die Creatur als das negative weibliche thätige Abbild der Gottheit die in ihr lebende und wirkende göttliche Harmonie auf creatürliche Weise selbstthätig in sich reflectirt; und ihr eignes Seyn, das von sich nichts ist, sondern aus der Liebe seinen Ursprung hat, in Anbetung und Gegenliebe beständig wieder zurückgibt; wodurch die Gottheit, indem sie das Geschöpf als ihr weiblich creatürliches Abbild in der

Einheit mit sich selbst erblickt, und sich in ihrer unendlichen gebenden Liebe verherrlichet sieht, in innigerer Liebe sich zu der Creatur erregt, und mit immer größerer überschwenglicheren Fülle und Herrlichkeit sich in sie ergießt.

§. 210. Der große objective Mensch ist aber als die reale Grundbasis der Schöpfung blos der Reflex in und durch welchen die Gottheit sich in der Fülle ihrer objectiven Realität offenbart; daher diese Geschöpfe zwar wohl eine unmittelbar intellectuelle Anschauung von dem Wesen der Gottheit, und der Harmonie ihrer unendlichen Qualitäten, haben (§. 186); aber doch mehr von Seiten der äußern Wirkung und des äußern Seyns; daher ihnen die wahre Einsicht in das innere absolute überschwengliche Wesen der Gottheit mangelt. — Sie schauen und empfinden blos die äußern Manifestationen der Liebe und Allmacht, werden von den Kräften der Allmacht erfüllt und von dem Wehen der göttlichen Liebe beseligt; aber in das verborgene Centrum, in das innere Herz der Liebe, von dem Alles ausgeht, blicken sie nicht. Dieses innere Angesicht ist ihnen verborgen; sie schauen blos die Hinterseite, daher auch die höchstgeschaffenen Geister „nach dem „Ort der Herrlichkeit Gottes fragen“ [1]).

§. 211. Mit der Schöpfung des realen objectiven Menschen ist also die Gottheit noch nicht vollständig offenbart, und das große göttliche Ebenbild vollendet. Noch fehlt die andere Seite, nämlich: der ideale Mensch oder das wesentliche innere Ebenbild der Gottheit, durch welchen die Gottheit in ihrer ideellen Innerlichkeit und unendlichen überschwenglichen Absolutheit manifestirt wird. Wie daher der objective reale Mensch mit dem Aeußern der Gottheit, so ist der ideale Mensch mit dem Innern derselben verbunden.

§. 212. Dieser ideale Mensch, welcher die innere positive selbstthätige Seite in dem großen göttlichen Ebenbilde formirt, steht der gesammten objectiven Schöpfung gegenüber; daher er in Einheit vereinigt, was sich dort geschieden und vereinzelt findet. Denn da der Mensch aus Geist, Seele und Leib zugleich besteht, so reicht er von

---

1) Wie es in dem täglichen Morgengebete, und in dem allerheiligsten Shabbath und Festgebete der Juden heißt.

der obersten höchsten Stufe des Allgemeinen bis zu der untersten Stufe des Concreten hinab; und faßt sonach alle Welten und Formen des Seyns in sich: weßhalb er auch in der Kabbalah die kleine Welt genannt wird.

§. 213. Wie nun der große objective Mensch als die reale Grundbasis der Schöpfung eine in die Schiedlichkeit der Zehnzahl und in den Gegensatz des Allgemeinen, Besonderen und Concreten auseinander entfaltete Einheit von lauter relativen Einheiten ausmacht; die Schöpfung daher aus drei Weltregionen besteht, die sich wie Allgemeines, Besonderes und Concretes verhalten, und in jeder einzelnen Sphäre wieder dasselbe typische Verhältniß sich findet; so bildet auf gleiche Weise die gesammte ideale Menschenwelt eine in die Schiedlichkeit der Zehnzahl und in den Gegensatz des Allgemeinen, Besonderen und Concreten auseinander gegliederte Totalität von lauter relativen Einheiten. Jeder einzelne Mensch wird daher eine bestimmte Qualität und Zahl darstellen. Denn obwohl in jeglichem Individuum Geist, Seele und Leib, mithin Allgemeines, Besonderes und Concretes enthalten, so wird doch bei dem einen mehr das Allgemeine, bei dem andern mehr das Besondere und bei dem dritten mehr das Concrete vorherrschen; dergestalt, daß alle zusammen in ihrer Vereinigung und lebendigen Ineinanderwirkung, wo einer in dem andern sich ergänzt, erst den großen aus Geist, Seele und Leib bestehenden idealen Menschen formiren.

§. 214. Wie nun ferner die gesammte Totalität des großen objectiven Menschen in der einen allgemeinen J'chidah, dem unmittelbaren ersten Ausfluß und Reflex der objectiv schaffenden Allmacht begreifen, und alle Wesen aus diesem ihrem Haupt- und Mittelpunct reale Kraft und Lebensnahrung schöpfen (§. 193); so hat auch die ideelle Menschheit eine allgemeine J'chidah, die sich zu derselben wie das Haupt zu den Gliedern verhält [1]), in der daher alle Individuen enthalten und von ihr die Kraft des innern ideellen Lebens empfangen. Diese J'chidah, in der alle Qualitäten der idealen Schöpfung gleichsam in einem

1) Sehr deutliche Spuren von dieser Ansicht finden sich in der Kabbalah. Natürlich ist der Begriff nicht so ausgebildet als im Christenthum.

einzigen Brennpuncte versammelt und die ganze Herrlichkeit der menschlichen Natur sich vereinigt findet, ist der unmittelbare Reflex, in und durch welchen die Gottheit in ihrer innerlichen überschwenglichen Idealität und innern Absolutheit sich offenbart. Diese J'chidah, obwohl nach Außen ein Geschöpf, steht jedoch als die unmittelbare Offenbarung der ideellen absoluten Innerlichkeit der Gottheit mit ihr in der innigsten Verbindung; dergestalt, daß die Gottheit selber die J'chidah dieser J'chidah bildet, mithin dieselbe nach Außen zu Geschöpf, nach Innen zu aber selbst Gott ist.

§. 215. Diese J'chidah, welche von der einen Seite das Haupt der Menschheit, und von der andern der unmittelbare Ausschein der Gottheit, oder die in idealer Gestalt erscheinende Verleiblichung derselben bezeichnet, hat ihren Sitz auf dem Throne, dem unmittelbaren Uebergang von dem Göttlichen ins Creatürliche (§. 183). Sie ist umstrahlt von der objectiven Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit, welche den innersten Theil des obern Himmels bildet, uud aus dem die J'chidah ihrem creatürlichen Seyn nach, beständig erzeugt und belebt wird. Diese J'chidah ist also als Creatur gleich allen andern Geschöpfen ein passiv gewirktes Wesen, so sein Leben und Seyn nicht in sich selber besitzt, sondern dasselbe von der Gottheit empfängt. Allein sie unterscheidet sich von allen andern Geschöpfen wesentlich dadurch, daß sie innerlich mit der Gottheit verbunden, ihre eigene Lebensexistenz selbstthätig sollicitirt; und mithin zugleich ihr eignes Geschöpf und Schöpfer ist [1]).

§. 216. Obwohl nun die J'chidah oder der Gottmensch unmittelbar nur ideelle Kraft und Leben ausströmt, und daher zunächst blos das Haupt der ideellen Menschenwelt bildet; so ist sie in anderer Beziehung doch zugleich auch wieder das allgemeine Haupt und der Regent der gesammten Schöpfung. Denn obzwar nicht unmittelbar von ihr, sondern von der objectiv erscheinenden Allmacht und Herrlichkeit der beständige Lebensstrom zur Erhaltung der Schöpfung hervorquillt, der sich

---

1) Hie und da finden sich in der Kabbalah selbst einzelne Spuren von der Idee der Göttlichkeit der allgemeinen J'chidah.

dann zunächst auf die oberen Geister, als die Organe und Leiter der Allmacht ergießt (§. 185); so sollicitirt und bewegt sie doch immerfort jenen ewigen Lebensstrom; indem sie mit der Urquelle desselben innerlich eins ist.

§. 217. Wie die Glieder des realen objectiven Menschen ein großes organisches sich in sich selbst ergänzendes und erregendes Leben bilden (§. 200), so auch die Glieder des idealen Menschen. So wie nämlich der große objective Mensch als das creatürliche Abbild der göttlichen Realität, mit seinem unendlichen Urbilde in einem ewig in sich kreisenden Wechselverhältniß der Liebe steht; die Gottheit daher ihr objectives Abbild mit ihrer realen unendlichen Herrlichkeit erfüllt und von ihm wieder auf reale Weise verherrlicht wird (§. 209), so findet auch ein gleiches Wechselverhältniß zwischen der Gottheit und dem idealen Menschen statt; indem sich die Gottheit durch die J'chidah in ihrer unendlichen Idealität offenbart, und den Menschen mit ihrer überschwenglichen absoluten Innerlichkeit durchwohnt, der Mensch dagegen auf ideale Weise die Gottheit verherrlicht und die göttliche Liebe ewig zu sich erregt.

§. 218. Wie nun aber in der einzelnen Creatur das Reale und Ideale oder die Vorder- und Hinterseite nicht von einander getrennt, sondern beide zusammen nur ein einiges lebendiges Wesen ausmachen; indem die reale Seite den Inhalt, die ideale aber die Form gibt, in und durch welche die Objectivität zur reinen Innerlichkeit sich verklärt; so bildet auch der große reale und der große ideale Mensch nur ein einziges sich gegenseitig ergänzendes, innigst durchdringendes Ganze; und stellen daher in dieser ihrer Vereinigung erst das wahre creatürliche Ebenbild der Gottheit dar, in welchem sich dieselbe vollständig verherrlicht.

§. 219. Da die reale Schöpfung den wesentlichen Inhalt und Grundbestand des Ganzen ausmacht, und die Gottheit durch diese Creaturen sich in der Fülle ihrer unendlichen Realität und Allmacht offenbart, und allem Existirenden, sonach auch dem Menschen Bestand und Lebens nahrung zufließen läßt; so hat daher der ideale Mensch ein Bedürfniß zu jenen hohen gewaltigen Wesen und Kräften [1],

---

1) Daher der wunderbare Zug im Menschen zur Natur- und Geisterwelt.

um durch die innere magische Vereinigung mit diesen Creaturen die Seite zu ergänzen, die ihm gebricht; und gleich ihnen von den Kräften der Allmacht erfüllt zu werden; und solchergestalt gemeinschaftlich mit ihnen in die Anbethung der Allmacht und Herrlichkeit sich zu ergießen, und in den großen Jubelchor der Natur einzustimmen.

§. 220. Wie nun auf der einen Seite die Gottheit in den realen Geschöpfen sich in ihrer unendlichen Realität und Allmacht manifestirt, und mittelst derselben der Mensch selber von der unendlichen realen Herrlichkeit Gottes auf magische Weise participirt; so offenbart sich dagegen die Gottheit durch die J'chidah der Menschheit in ihrer innern unendlichen Idealität und überschwenglichen Absolutheit. So wie nun die realen Wesen dem Menschen die reale Herrlichkeit der Gottheit manifestiren; ihm reale Kraft zuflößen, und ihn zum ewigen Jubelchor der Allmacht stimmen; so verkündet umgekehrt der von der Gottheit durch die J'chidah bewohnte Mensch den realen Geschöpfen die Gottheit in ihrer reinen Innerlichkeit und Absolutheit; theilt ihnen eine ideale Stimmung mit, und führt sie zu dem Jubelchore der ewigen Liebe. Daher haben die objectiven Wesen, in denen die ideale Seite von Natur aus geringer ist, ein Verlangen nach dem Menschen, um durch ihn idealen Einfluß zu erlangen, und in die höhere Innerlichkeit aufgenommen zu werden, und so von der überschwenglichen Innerlichkeit der Gottheit selber zu participiren [1]).

§. 221. Der Mensch führt daher, was die Allmacht objectiv geschaffen, zum innern Herzen der Liebe hin; auf daß die Creatur nicht blos im Aeußern, sondern auch im Innern mit der Gottheit eins seyn; so daß also wie die Gottheit in der Creatur auch die Creatur in der Gottheit lebe. Der Mensch als das innere göttliche Ebenbild ist daher der Mittler zwischen der objectiven Schöpfung und der Gottheit. Dieser eigentliche Mensch aber ist die

---

1) Das Wechselverhältniß zwischen dem Menschen und den andern Wesen ist zwar in der Kabbalah nicht ganz so bestimmt, wie hier, entwickelt, weil das System noch zu sehr auf dem realistischen Standpuncte steht. Doch lehrt die Kabbalah ausdrücklich, daß durch den Menschen alle Wesen und Welten ins Innere erhoben würden.

J'chidah oder der Gottmensch schlechthin, welcher die Seele und das Haupt der gesammten Menschheit bildet. Wie diese J'chidah die gesammte Menschheit als ihre Glieder anzieht und mit idealer, göttlicher Kraft erfüllt und belebt, eben so zieht sie auch die gesammte reale Schöpfung als ihren großen objectiven Leib an, gießt ideales Leben in sie aus und verklärt solchergestalt die Natur zur Uebernatur.

§. 222. Gleichwie die einzelne Creatur ein in sich kreisendes, zugleich aber ewig in sich fortschreitendes Leben ist (§. 132); so bildet auch die gesammte Schöpfung ein ewig in sich selber fortschreitendes Kreisleben, wo ein Gegensatz beständig den andern hervorruft; und indem sich beide vereinigen, in reiner hemmungsloser Folge (§. 137) wieder ein neuer Moment sich erzeugt; so daß hier Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit in einander fließen; und in dem Wechsel zugleich Alles Gegenwart ist.

§. 223. Nachdem wir in dem Bisherigen den Begriff der Schöpfung im Allgemeinen und das Verhältniß der Creatur zur Gottheit (§. 117) entwickelt haben; so wollen wir es nun wagen, mit ehrerbietiger Scheu einige Blicke auf das Verhältniß der Gottheit zur Schöpfung zu werfen, und den wunderbaren Act der sich selbst entäußernden göttlichen Liebe bei Hervorbringung der Creatur zum Gegenstand unsrer ehrfurchtsvollen Betrachtung zu machen. Wir können zwar nicht bergen, daß uns bei dem Bewußtseyn unsrer eben so großen Unwürdigkeit als Unvermögenheit Angst und Beben überfällt, über den höchsten und allerheiligsten Gegenstand in philosophischen Speculationen uns auszulassen; und vielleicht ganz falsche Ansichten aufzustellen, oder doch wenigstens mit ungeschickter plumper Hand das Allerheiligste zu entweihen. Da es jedoch nicht frevelhafte Neugierde, sondern blos der Drang ist, die göttliche Liebe und Vollkommenheit in ihrer innern unendlichen Absolutheit anzubeten, so möge es uns die Barmherzigkeit verzeihen, wenn wir uns etwa vermessen, in das überschwengliche Geheimniß der göttlichen Liebe eindringen zu wollen, das vielleicht dem Geschöpfe ewig verborgen bleiben soll.

* * *

§. 224. Unser Innerstes sagt uns: daß wir von einer unendlichen allmächtigen, allgütigen und allweisen Grundursache hervorgebracht worden, in und durch deren Kraft wir leben; daß wir jedoch mit derselben nicht wesentlich eins sind, sondern ein von ihr unterschiedenes Daseyn besitzen. Nicht minder sagt uns das innere Gefühl: daß obwohl die Gottheit eine unendliche schlechthin über alle endliche Modificationen erhabene absolute Vollkommenheit ist, wir doch in einer innigen lebendigen Beziehung zu derselben stehen; daß daher unser Leben und Handeln ihr nicht gleichgültig sey; sondern daß wir durch ein gottähnliches sittliches Verhalten das Wohlgefallen, durch ein gottunähnliches unsittliches Betragen aber das Mißfallen der Gottheit erregen; daher uns von ihr im ersten Falle eine positiv wohlthuende lebensbefördernde Rückwirkung oder Belohnung, im anderen Falle aber eine negative, schmerzliche, lebensvermindernde Reaction oder Strafe zuziehen; — aber durch Reue und Besserung unseres Lebens auch wieder die Barmherzigkeit Gottes erregen, und die über uns bereits verhängten Strafgerichte abwenden können.

§. 225. So wie wir jedoch dieses Gefühl in uns zur klaren Bestimmtheit des Begriffs erheben wollen, so gerathen wir auf der Stelle in ein Labyrinth von Widersprüchen, aus dem schwer ein Ausgang zu finden ist; indem hier beide Momente, nämlich das Unendliche und Endliche, welche in unsrer innern Empfindung harmonisch ineinander verschlungen liegen, vor dem zergliedernden Verstande, der in Allem blos die Verschiedenheit aufsucht, als zwei diametrale scharf geschiedene Gegensätze auseinander treten. Daher, seitdem der menschliche Geist über das Räthsel des Daseyns geforscht, dies das große Problem gewesen, wie mit dem Unendlichen das Endliche vereinigt seyn? — wie namentlich aus der Gottheit als dem Unendlichen ein Endliches entstehen könne, und in und neben der Gottheit, die das Eine und All ist, freie Wesen existiren sollten, die von derselben zugleich auch wieder unterschieden sind? ja wie die Gottheit, welche über alle Beschränkung und Leiden, schlechthin erhaben, mit jenen endlichen Wesen in irgend einer Relation stehen, wie in ihr ein Wohl- oder Mißfallen erregt, oder wie gar in ihr als dem Wandellosen durch die Veränderungen der Handlungen der

Menschen, eine Veränderung ihrer Entschlüsse in der Führung der Welt sollte bewirkt werden können? — Man sagt zwar sehr richtig: die Gottheit habe von Ewigkeit her die ganze Handlungsweise der Geschöpfe vorgesehen, und darnach ihre Führung mit denselben von Ewigkeit beschlossen; — die Gottheit werde also nicht auf zeitliche Weise bestimmt und verändert. Allein damit ist die Schwierigkeit noch keineswegs beseitigt. Denn wenn auch die Gottheit in ihren Führungen sich nicht auf zeitliche Art verändert, so findet doch bei ihr ein zeitloser Wechsel statt; indem ihre Wirkungsweise bedingt ist durch die ewig vorhergesehene Handlungsweise der Geschöpfe, und so wie diese sich ändert, auch die göttliche Führung eine andere ist. Nun bleibt also immer noch die Frage ungelöst, wie denn die Gottheit als das ewig Unbedingte, Wandellose, durch etwas was sie nicht selber ist, bedingt und bald zu den Handlungen der Gnade, bald zur Ausübung der Strenge, wenn auch auf eine zeitlose Weise bestimmt werden solle? — Außerdem wirft sich noch eine andere Schwierigkeit auf. Denn, wenn die Gottheit außer der Zeit besteht, so fragt es sich, wie sie denn mit den in der Zeit lebenden Geschöpfen in einem Rapport sich befinden; wie namentlich die irdischen Handlungen der Creaturen in das überirdische, unendliche Jenseits der Gottheit hinüberwirken, und wie umgekehrt die zeitlosen ewigen Actionen der Gottheit in der Form einer zeitlichen Aufeinanderfolge erscheinen können. — Hier eine von Ewigkeit prästabilirte Harmonie zwischen beiden Welten anzunehmen, hieß den Knoten zerhauen, und die Idee des Lebens gewaltsam zerstören.

§. 226. Die nächste und naturgemäßeste Erklärung wäre: daß die Schöpfung auf eine reelle Weise ans der Gottheit hervorgegangen seye, und in der Gottheit selber der Realgrund der Endlichkeit liegen müsse. Da aber dieser Ansicht zufolge eine wirkliche Beschränktheit in dem Wesen der Gottheit vorausgesetzt, und dadurch die Idee der Unendlichkeit Gottes aufgehoben wird; auch bei dieser Annahme das Geschöpf vom Schöpfer nicht leicht zu unterscheiden ist, sondern von gleicher Natur mit demselben erscheint; so haben andere Forscher, um jede Endlichkeit aus dem Begriff der Gottheit auszuschließen, den entgegengesetzten Weg der Erklärung eingeschlagen; indem sie die Schöpfung lediglich

aus einem idealen Willensact der Gottheit herleiteten, mithin die Gottheit blos als den Idealgrund der Endlichkeit betrachteten. Allein dieses dünkt uns nur eine scheinbare Rettung der Unendlichkeit zu seyn. Denn abgesehen davon, daß schon der ideale Wille und Gedanke der endlichen Schöpfung eine wirkliche Beschränkung und Endlichkeit in Gott voraussetzt; so läßt es sich durchaus nicht begreifen, wie die Schöpfung für die Gottheit als Object existiren könne, ohne daß sie sich dieselbe als das von ihr unterschiedene Nicht ihrer selbst entgegensetzt, und sich solchergestalt für ihr eignes Product selber empfänglich macht. Noch weniger aber läßt es sich denken, wie die Gottheit mit der Schöpfung in irgend eine Relation treten, wie sie auf die Creatur einwirken, den endlich geschaffenen Geistern sich manifestiren; wie sie überhaupt mit ihren Geschöpfen sich beschäftigen, ihr Verhalten mit Wohl- und Mißfallen aufnehmen; bald belohnend, bald strafend in die Welt einwirken könne, ohne selber mit in die Formen und Verhältnisse der von ihr hervorgebrachten Endlichkeit einzugehen.

§. 227. Eine Gottheit, die durchaus über alle Endlichkeit erhaben, wie sie sich der Theismus in seiner nicht ungegründeten Scheu vor dem Pantheismus so gerne denkt, könnte streng genommen, weder den Gedanken einer endlichen Schöpfung fassen, noch die Schöpfung wirklich hervorbringen, noch weniger aber mit sorgender Liebe und ahnender Strenge sich derselben annehmen. Denn eine solche schlechthin unendliche, über alle Endlichkeit und Schranken erhabene Gottheit hätte durchaus mit dem Endlichen nichts gemein; sie wäre eine ewige sich selber gleiche wandellose Ueberschwenglichkeit ohne Lust und Schmerz, und sonder alles Interesse für die endliche Creatur. Diese Ansicht widerstreitet aber unserm innersten Gefühle, welches in der Gottheit ein liebendes Herz ahnet, dessen väterliche Sorge nicht nur bis in das kleinste Lebensdetail der Geschöpfe sich erstreckt; sondern das auch in und mit denselben lebt; daher in der Seligkeit seiner Creaturen selber eine Seligkeit genießt, und durch die Verkehrtheit und Bosheit der Geschöpfe Schmerz und Unwillen empfindet. Denn das Gemüth im Menschen verlangt nach einem lebendigen persönlichen Liebesverkehr mit Gott, und hat das Bedürfniß, die Gottheit zu

sich herab zu ziehen. Daher der Gedanke, als habe die Gottheit das Geschöpf blos um seinet selber willen hervorgebracht, und als seye dieselbe so völlig indifferent und erhaben über die Creatur, daß sie von ihr durchaus nicht afficirt, nicht erfreut und beleidigt werden könne, ein wahrer Gräuel für das Gemüth ist, welches nicht blos die Gottheit lieben, sondern sich derselben auch geben will, und in dem Gefühle der Dankbarkeit und Gottwohlgefälligkeit, seine höchste Seligkeit findet [1]. — Ein anderes Gefühl hingegen sagt uns eben so bestimmt auch wieder, daß die Gottheit eine unendliche über alle endliche Bedingungen schlechthin erhabene, unbedürftige, mangel- und wandellose Vollkommenheit sey, die von Außen nicht verändert, und in ihrer Seligkeit weder erhöht, noch vermindert werden kann.

§. 228. Dieser Widerspruch in unserm Innern muß nothwendig ausgeglichen werden können. — Die Ausgleichung desselben war von jeher die große Aufgabe der Philosophie. Es muß zuverlässig eine harmonische Vereinigung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gefunden, und unbeschadet der Unendlichkeit in Gott eine Endlichkeit gedacht werden können; dergestalt, daß eine solche Endlichkeit weit entfernt etwas Ungöttliches zu seyn, grade als die höchste Vollkommenheit in Gott erscheint. — Zu einer solchen Vereinigung zwischen dem Unendlichen und Endlichen gibt, wie uns dünkt, die alte jüdische Kabbalah einige sehr bestimmte Fingerzeichen.

§. 229. Wir wollen es hier versuchen, die kabbalistischen Lehren im Geiste der neuern Philosophie zu entwickeln und nehmen daher den §. 117 abgebrochenen Faden der Untersuchung wieder auf. Wie sich die Gottheit als die ursprüngliche absolute Synthesis der reinen idealen Wollensqualitäten durch den Act ihres eignen magischen Wollens ewig ins Seyn gebiert (§. 100), so geht auf ähnliche Weise aus der Magie des göttlichen Wollens das Daseyn ihres creatürlichen Ebenbilds d. h. der objectivirte creatürliche Abdruck der göttlichen Wollensqualitäten hervor. Die Gottheit kann aber das schied-

---

1) Die eigentliche vollendete Endlichkeit der Gottheit für das Gemüth ist die Gottmenschheit in Jesu Christo.

liche Abbild der absoluten Einheit ihrer unendlichen Wollensqualitäten nicht wollen, und denkend erzeugen, noch weniger aber auf dasselbe einwirken und sich ihm manifestiren, ohne zugleich mit in die Schiedlichkeit einzugehen, und sich zum lebendigen Typus und Princip des schiedlichen Endlichen zu machen. Denn das Wollen und Denken des negativen Schiedlichen ist selber schon eine Negation und Schiedlichkeit, um wie vielmehr noch das reelle Einwirken auf dasselbe, indem die endlich geschaffene Creatur, das rein Unendliche nicht zu fassen vermag, mithin alle Einwirkungen auf sie nothwendig in der Form der Endlichkeit geschehen müssen [1]).

---

1) Daß die Gottheit es nicht verschmähe, aus Liebe zu der Creatur in die irdische Form und Schranken einzugehen, ist eine wesentliche Grundidee, die dem Juden- und Christenthume gemeinschaftlich unterliegt, wie wir z. B. sehen: an der Erscheinung der Gottheit im brennenden Dornbusch; der Lichtgestalt über dem Gnadenstuhl; der Menschwerdung des Sohnes; der Manifestation des heiligen Geistes an Pfingsten; der Gegenwart Gottes im heiligen Altarssacramente, ingleichen der Einwohnung des heiligen Geistes in den Frommen. Daß selbst aber auch die Gottheit im Himmel auf himmlische Weise in einer gewissen Form erscheint, bezeugen alle prophetische Gesichte; z. B. 2 Mos. 24. 12. „Sie sahen den Gott Jisraäl, unter „dessen Füßen war es, wie das Werk der Klarheit des Saphirs, und „wie die Farbe des Himmels, wenn er klar ist.“ J'schaïahu 6, 1. „Und ich sah den Herrn sitzend auf einem hohen erhabenen Stuhl, und „sein Saum füllte den Tempel.“ J'cheskiäl 1, 4. „Ich sah, siehe ein „Sturmwind kommt aus Norden mit einer großen Wolke und einem „wirbelnden Feuer, und ein Lichtglanz (Nogah) umgab ihn, und in „dessen Innern war es wie der Glanz des Chasmalis aus dem Innern „des Feuers.“ Vers 5 „und darin war es gestaltet wie vier Thiere, und „ihr Ansehen war wie Menschengestalt.“ Vers 26 „Und über der Feste „so über den Häuptern der Thiere war, war es anzusehen wie ein „Saphirstein, gestaltet wie ein Stuhl, und oben auf demselben Stuhl „saß einer gleich wie ein Mensch gestaltet.“ Vers 28. „Gleich wie der „Regenbogen sieht in den Wolken am Regentag, also sah der Glanz „um und um. Dieß war das Ansehen der Gestalt der Herrlichkeit des „Herren.“ Daniäl 7, 9. „Ich sah, daß die Stühle gesetzt wurden, und „der Alte der Tage setzte sich, sein Gewand war schneeweiß, das Haar „auf seinem Haupt wie reine Wolle, sein Stuhl war eitel Feuerflamme, „und dessen Räder brannten mit Feuer“ Vers 10. „Und von ihm ging „aus ein Feuerstrom, und tausendmal tausend bedienen ihn, und zehntau„sendmal zehntausendstehen vor ihm, das Gericht setzt sich und die Bücher „sind geöffnet“ 7, 13 „und siehe, es kam einer in den Wolken des Him-

§. 230. Indem aber die Gottheit ihr schiedliches Ebenbild oder das Nicht ihrer selbst will und denkend erzeugt, so wird dadurch der absolute Wille und Gedanke, mit dem sie sich selber will und denkt, nicht im Geringsten geschwächt und vermindert. Dieser absolute Wille bleibt durchaus unverändert. Daher man nicht sagen kann, daß, insofern die Gottheit in die Schiedlichkeit und Besonderheitlichkeit eingehe, ihre absolute Einheit und Allgemeinheit ganz oder theilweise aufgehoben werde; und daß mithin insofern die Creatur existire, von dem Wesen der Gottheit weniger vorhanden sey. — So verhält es sich nicht; sondern dieser relative schiedliche, Schiedliches erzeugende Wille und Gedanke, welcher zwar in dem absoluten Wollen und Gedanken der positiven Einheit seiner Möglichkeit nach auf negative Weise bedingt liegt; indem die absolute positive Einheit, die Verneinung aller Schiedlichkeit bezeichnet (§. 113), ist jedoch als solcher seiner factischen That nach, ein von dem Wollen der positiven Einheit ganz unterschiedener, und gleichsam neben und außer demselben bestehender freier Willen, der, wenn es erlaubt ist, solchen Ausdruck hier zu gebrauchen, sich zu jenem gleichsam wie die negative zur positiven Seite verhält.

§. 231. Dieser relative schiedliche Wille und Gedanke, der, wie bemerkt, zwar in dem absoluten Willen und Gedanken der Einheit auf negative hypothetische

---

„mels wie eines Menschen Sohn hin zu dem Alten, und ward vor denselben gebracht 14. und ihm ward gegeben Gewalt, Ehre und Reich, „daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergeht, und sein Königreich hat kein Ende.“ Endlich sagt die Schrift mit ganz deutlichen Worten, daß die Gottheit selber der Typus der endlichen Creatur ist, wie es 1 Mos. 1, 28. heißt, „laßt uns Menschen machen, in unserm Bilde nach unserm „Gleichniß“ und doch lehrt andererseits das Christen- sowohl als das Judenthum, daß die Gottheit durchaus keine Form habe, sondern ein über alle Endlichkeit und Schranke schlechthin erhabene, absolute Unendlichkeit sey. Beide einander entgegengesetzte Lehren der Religion müssen also zugleich eine Wahrheit in sich haben. Man vergleiche Fr. v. Meyer Blätter für höhere Wahrheit 4te Sammlung wo in der Abhandlung „kurzer Begriff der Kabbalah“ (S. 214) auf die innige Verwandtschaft der uralten kabbalistischen Ansichten mit den Lehren des Christenthums hingewiesen wird.

Weise begründet ist, weil das Negative nur durch das Positive möglich; geht also nicht dergestalt aus jenem realiter hervor, daß er etwa eine theilweise Aufhebung desselben wäre; mithin die Geschöpfe aus dem einfachen Wesen der Gottheit selber entstånden. Sondern der schiedliche Wille und Gedanke besteht der Idee nach mit dem einfachen göttlichen Einheitswollen zugleich, ohne demselben den geringsten Abbruch zu thun. Beide Willen befinden sich daher auch in keinem Widerstreite gegen einander; sondern es ist gleichsam nur ein und derselbe Wille und Gedanke in seiner positiven und negativen Richtung. Denn derselbe Grund der Einheit, der die Gottheit auf innere absolute Weise bestimmt, sich selber in ihrer unendlichen Positivität zu setzen, ist es auch, der sie erregt, sich selbst freiwillig zu negiren, die negative Einheit ihrer selber hervorzubringen, und das Negative dem Positiven gleichförmig zu machen. Der negative schiedliche Wille und Gedanke der Schöpfung in Gott, welches der erste Grundanfang aller Endlichkeit ist, obwohl derselbe durch den positiven göttlichen Selbstwillen bedingt wird, gehet also keineswegs durch eine reelle Negierung aus jenem realiter hervor; sondern jener negative Wille ist gleich dem positiven Willen, ein rein magischer Act. Es gibt sonach kein reeller Uebergang aus dem schlechthin Unendlichen in das Endliche; sondern die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen ist die Wirkung der göttlichen Magie; indem nämlich der positive, unendliche Selbstwille der Gottheit den negativen, endlichen, sich selbst bestimmenden Willen zur Schöpfung als seinen eignen Gegensatz wie durch einen Zauberschlag magisch hervorruft; und gleichsam ohne denselben kein wahrer positiver Wille wäre. Bei dieser magischen Hervorrufung des negativen Willens verliert sonach der positive, göttliche Wille und Gedanke durchaus nichts von seinem Wesen, und erleidet auf keine Weise eine Veränderung.

§. 232. So gewiß daher der Vater in seiner unendlichen absoluten Positivität sich selber will, so gewiß will er auch das hypothetische Seyn dessen, was er vermöge der absoluten Verneinung aller Negativität in ihm, nicht ist §. 113: auf daß Vollkommenheit sey im Negativen wie im Positiven, und das absolute Nicht dem abso-

luten Ist gleichförmig werde, und an der Seligkeit des Seyns Antheil habe (§. 115). Damit wollen wir jedoch keineswegs die Behauptung aufstellen, als sey die Schöpfung von gleicher innern Nothwendigkeit wie die Gottheit. Dieses sey ferne. Denn der Wille, mit dem die Gottheit sich selber setzt, ist ein positiver, absoluter schlechthin unbedingter, in sich selber nothwendiger Wille. Hingegen der Wille zur Hervorbringung des Nicht ein blos negativer, hypothetischer Wille, der an und für sich selber gar keine innere Nothwendigkeit besitzt, sondern lediglich in dem positiven, absoluten Willen bedingt liegt. Obgleich nun dieser Wille zum Nicht an und für sich keine positive, absolute, unbedingte Nothwendigkeit enthält; so daß dessen Gegentheil nicht zu denken wäre, so liegt doch in demselben eine negative, relative, bedingte Nothwendigkeit; indem die Gottheit ohne diesen Willen nicht nach allen Seiten zu, im Negativen wie im Positiven eins und harmonisch mit sich selber wäre. Denn es würde ihr zwar rücksichtlich ihrer eignen positiven Vollkommenheit nichts mangeln, wohl aber die Seligkeit abgehen, Vollkommenheit und Seligkeit außer sich zu schaffen, und das Nicht sich selber ähnlich zu machen. Jener Wille zum Nicht hat also eine bloße negative Nothwendigkeit, die nicht aus einem Mangel, sondern aus einem Ueberfluß hervorgeht. Denn wenn die Gottheit sich nicht in ihrer unendlichen absoluten Positivität selber setzen würde, so fände sich dadurch allerdings ein Mangel an positiver Vollkommenheit; daher ist das Sichselbstsetzen der Gottheit ein positiver, absoluter in sich selbst schlechthin nothwendiger Act, dessen Gegentheil durchaus unmöglich ist. Anders verhält es sich aber mit der Schöpfung. Denn wenn die Gottheit dieselbe nicht hervorgebracht hätte, so würde dadurch an der unendlichen Vollkommenheit des absoluten Seyns nicht das Geringste mangeln, wohl aber würde das positive Unendliche in sich selber verschlossen geblieben seyn und ihm die Seite gefehlt haben, das in ihm mögliche Nicht seiner selber sich gleich zu machen, und ihm Antheil an der Vollkommenheit des Seyns zu geben. Die Schöpfung hat also eine bloß negative Nothwendigkeit, d. h. eine Nothwendigkeit, die nicht aus einem Mangel, sondern aus einem positiven Ueberfluß

der Vollkommenheit entspringt. Die Gottheit wäre daher in der That keine absolute Vollkommenheit, so sie nicht zugleich auch das unendliche, liebende Bedürfniß hätte sich selber freiwillig hinzugeben, und das Nicht ihrem eignen unendlichen Ist ähnlich zu machen. Mit Recht kann man also sagen, daß der unendliche positive Wille in Gott den negativen, endlichen Willen magisch hervorruft; und daß die Gottheit ohne diesen aus ihrem eignen unendlichen Ueberfluß entspringenden freien Willen, keine Gottheit wäre. —

§. 233. Dieselbe Bewandniß, die es mit der Nothwendigkeit der Schöpfung hat, hat es nun auch mit der Ewigkeit und Unendlichkeit derselben. — Der Wille zum Nicht, welcher zwar auf negative Weise in dem absoluten, positiven Willen bedingt liegt, ist jedoch, wie bemerkt, nicht auf eine reelle Weise aus diesem hervorgegangen. Denn solches anzunehmen, würde nothwendig eine Veränderung in dem innern absoluten Wesen der Gottheit selber voraussetzen. Sondern der Wille zum Nicht ist zugleich mit und bei dem Willen des Ist, und verhält sich zu jenem wie das Negative zu dem Positiven, oder das Aeußere zu dem Innern. Hiemit soll aber keineswegs gesagt seyn, als sey die Schöpfung gleich ewig und ursprünglich mit Gott; indem bei der Schöpfung der Begriff der positiven Ewigkeit ebenso unstatthaft ist, als der Begriff der positiven Nothwendigkeit. Eine absolut anfangslose Ewigkeit besitzt nur dasjenige, was aus sich urständet und seinen Grund in sich selber trägt; dieses ist die absolute, göttliche Positivität allein. Da aber der Wille zum Nicht keineswegs aus ihm selber urständet, sondern in dem positiven Willen des göttlichen Ist auf negative Weise bedingt liegt, so kommt demselben auch keine positive Ewigkeit und Ursprünglichkeit zu, sondern er hat einen Anfang, der außer die Gottheit und ihre positive Ewigkeit hinausfällt, und im Allgemeinen die Zeitlichkeit heißt; als Gegensatz der absoluten Ewigkeit. Da jedoch die Gottheit sich von Ewigkeit in ihrer absoluten Positivität selber setzt, so wird jener freie Anfang zum Wollen des Nicht immer im Anfangen begriffen gewesen seyn. Es wird sonach der actuelle Anfang der Zeit jenseits der Zeitlichkeit liegen, und doch keine wahre positive Ewigkeit bilden, sondern, wie bemerkt, immer im Werden

begriffen seyn. Hieraus ergibt sich also der Begriff der negativen Ewigkeit. Wie nun das Wollen des Nicht außer seinen eignen Anfang hinausfällt; und der Anfang desselben für es in der Ewigkeit liegt, so fällt auf gleiche Weise das actuelle Hervorbringen der Creatur außer dem Wollen derselben hinaus; so daß also das Wollen der Creatur in der Ewigkeit liegt; die Hervorbringung derselben aber der Zeit angehört. Ueberall ist das relativ Aeußere das Zeitliche, und das relativ Innere das Zeitlose; daher es in dem Reiche des Seyns vielerlei Stufen der Zeitlichkeit gibt. Da aber die Gottheit aus reiner, freier Selbstthätigkeit in die Schiedlichkeit eingeht, so steht sie zugleich in und über der Zeit; d. h. es gibt zwar für sie eine Progression, die aber eine lautre Gegenwart ist. — Auf gleiche Weise verhält es sich auch mit der Unendlichkeit der Schöpfung. Nur die Gottheit als die absolute positive sich selber gleiche Einheit besitzt allein eine positive Unendlichkeit; der Schöpfung aber als dem schiedlichen Abbilde der unendlichen Gottheit kommt bloß eine negative Unendlichkeit zu; indem dieselbe, wie bereits mehrmals bemerkt in ihrer Unendlichkeit begrenzt, und in ihre Begrenztheit unendlich ist; also in Bezug auf die Gottheit eine Endlichkeit bildet. Wie nun in der Schöpfung das innere, höhere Begründende das Ewige, hingegen das äußere Begründete das relativ Zeitliche ausmacht, so wird auf gleiche Weise auch das höhere, innere Begründende das Unendliche, das äußere Begründete, so in jenem enthalten, das relativ Endliche seyn. Es werden sich daher in der Schöpfung vielerlei Arten und Stufen der Unendlichkeit und Endlichkeit finden (§. 138). — Wir fahren nun nach dieser Episode in unsrer Entwicklung weiter fort.

§. 234. Gleichwie also der Vater von Ewigkeit her in seiner absoluten Positivität sich selber will, denkt und wirkt, welches die ewige, absolute Innerlichkeit und Ansichheit der Gottheit ausmacht, und bei den Kabbalisten das Wesen von Ainsoph heißt (§. 103), so will, denkt und wirkt er auch das Nicht seiner selber, oder das schiedliche creatürliche Abbild von sich, welches Wollen, Denken und Wirken die ewige Aeußerlichkeit oder das Erscheinungsverhältniß der Gottheit bezeichnet. Denn insofern der Vater

nicht sich, sondern das schiedliche Nicht seiner selber will, ist sein Wille, dem Inhalte nach kein innerer, positiver, unendlicher Einheitswille, sondern ein in sich selbst negirter, schiedlicher, Schiedlichkeit wirkender Wille; der also in Beziehung auf das Ain (§. 91) als ein Nicht-Ain oder gleichsam eine unendliche intelligible Waßlichkeit sich verhält; in Vergleich zur endlichen Schöpfung aber ein unendliches, überschwengliches Ain ausmacht [1]). Dieses unendliche, urständliche Wollen der Schiedlichkeit, welches gleich dem unendlichen Wollen der Einheit eine reelle, magisch erzeugende Kraft ist, bezeichnet also die von sich ab, und aus sich hinausgewendete unendliche Liebe des Vaters; denn das Wollen eines Gegenstandes ist die Lust und die Liebe zu demselben. Die Kabbalisten nennen diesen von sich hinaus gewendeten unendlichen, magischen Willen, in ihrer realistischen Sprache das von Ainsoph ausstrahlende unendliche Licht, welches sie als den ersten unendlichen potenzialen Urgrund der Endlichkeit betrachten und dasselbe von dem absoluten einfachen Wesen von Ainsoph sehr genau unterscheiden.

---

1) Nothwendig muß der Gedanke der Creatur in Gott von einer ganz andern Natur und Beschaffenheit seyn, als der Gedanke, mit dem sich die Gottheit selber denkt. Wären beide Gedanken von gleicher unendlichen Art, so daß es also gar keine wesentliche Verschiedenheit wäre, ob die Gottheit sich selbst oder die Creatur denkend producirt, dann müßte auch die zu denkende Creatur dieselbe Positivität und Unendlichkeit wie die Gottheit haben — d. h. mit andern Worten selber eine Gottheit bilden. Da nun aber die Creatur als das Nicht der Gottheit eine Negativität, Endlichkeit und Schiedlichkeit ist, so kann also auch der sie schöpferisch erzeugende, göttliche Gedanke unmöglich etwas anderes als etwas Negatives, Endliches, Schiedliches enthalten. Denn wie sollte der negative Character in das Geschöpf kommen, so er nicht von dem Schöpfer hineingelegt worden? Ist aber der göttliche Gedanke der endlichen Creatur selber eine Endlichkeit, so ist auch der Act der Erzeugung jenes endlichen Gedankens gleichfalls eine Endlichkeit. In diesem Falle aber kann unmöglich der Schöpfungsgedanke einen Moment in dem innern Leben der Gottheit selber ausmachen; indem es in dem schlechthin Unendlichen durchaus nichts Endliches, Wechselndes geben kann. Der göttliche Wille und Gedanke der Schöpfung muß also nothwendig auswärts von dem wahren innern Wesen der Gottheit liegen; so zwar, daß er wohl für dieselbe besteht; aber bloß als eine freie Aeusserlichkeit ihres Seyns. So scheint uns wenigstens das Verhältniß zu seyn, doch nehmen wir gerne jede bessere Belehrung an.

§. 235. Obwohl in diesem unendlichen Schöpfungswollen des Vaters eigentlich noch keine distincte Schiedlichkeit vorhanden, daher die Kabbalisten dasselbe ein unendliches, sich nach allen Seiten ausbreitendes einfaches Licht nennen, so müssen wir doch wenigstens schon der Potenz nach in ihm unterscheiden, das eigentliche producirende Wollen, und das gewollte Object, oder die Idee der Schöpfung, als das Nicht der Gottheit. Wir wollen zuerst von dem ursprünglichen reinen Acte des Wollens handeln.

§. 236. Das von sich ab, und nach Außen gewendete Liebes-Wollen des Vaters ist in seiner Unendlichkeit schon eine durch Negation limitirte unendliche Positivität; indem nemlich das Negative in demselben eben in der Richtung nach Außen besteht. Diese Negativität kommt aber in das Positive nicht von Außen hinein; indem es für die Gottheit an sich kein Aeußeres gibt, in welches sie sich mit ihrer Unendlichkeit ausbreiten könnte; denn gäbe es für sie eine wirkliche Aeußerlichkeit, so wäre sie nicht das Eine und All, sondern wäre durch etwas anderes, von ihr unabhängiges begränzt, in welches sich ihr Licht oder magische Kraft ausbreiten würde. Das Aeußere entsteht also für die Gottheit erst durch ihre eigne Selbstnegation; mithin lediglich von Innen heraus, durch einen ideellen, magischen Willensact. Es ist aber, wie bemerkt, nicht so zu nehmen, als wenn dieser limitirte Liebes-Wille ein positiver, unbeschränkter Wille gewesen, und erst im Verlaufe seiner Entwicklung in die Negation sich eingeführt, mithin aus dem einfachen Wesen von Ainsoph realiter herausgegangen, also aufgehört Ainsoph zu seyn; sondern er ist ein, ursprünglich in sich limitirter, magischer Wille, in dem die Negation eben so frühe als das Positive ist. Die Liebe zum schiedlichen Nicht, welche in dem Willen und der unendlichen Liebe des absoluten Ist zu sich selber, auf negative Weise bedingt liegt, ist also gewißermaaßen so ewig wie diese (§. 113.) Beide machen nur einen und denselben, blos nach den entgegengesetzten Richtungen des Positiven und Negativen unterschiedenen Liebeswillen aus. Denn eben weil die Gottheit alles in allem ist, und in dem seeligen Genusse ihrer überschwenglichen Vollkommenheit nicht von Außen erhöht werden kann, darum will sie das in ihr negirte Nicht ihrer selber, um sich demselben hinzu-

geben, und ihm ihre eigene Seligkeit mitzutheilen. Obwohl nun dieser, sich selbst hingebende, negative Wille in dem positiv sich selbst setzenden Willen der Gottheit allerdings bedingt liegt, indem das Negative nur durch das Positive möglich, so ist er, wie gesagt, doch nur auf negative Weise gleich ewig mit jenem, und verhält sich zu ihm wie der negative zum positiven Pole. Der Wille und die Liebe der Gottheit zum Nicht ihrer selber besteht also gewissermaaßen zugleich mit dem Willen und der Liebe zum positiven Ist ihrer selbst, und macht keinen besonderen Moment im letzteren aus. Die Liebe zur Creatur ist sonach die ewige Aeußerung und Aeußerlichkeit der Gottheit, die mit der Innerlichkeit derselben auf magische Weise zugleich entstehet, ohne aus dieser reell hervor zu gehen; denn wie die Gottheit sich in sich selber will, so will sie auch das Nicht von sich. Ihr eigenes, positives Sichselbstsetzen ist zugleich auch das Setzen des Nicht ihrer selbst. — Ihr Innerlichseyn ist auch ihr Aeußerlichseyn, ihre Liebe zu sich auch die Liebe zum Nicht ihrer selbst.

§. 237. Dieses scheint uns der einzige Weg zu seyn, die schwierige Frage der Speculation zu beantworten, wie aus dem Unendlichen das Endliche hervorgehen könne, ohne das Endliche in das Unendliche zu legen, und dadurch Letzteres selber aufzuheben. Betrachtet man den Willen und die Liebe zur Schöpfung als einen Act in dem inneren positiven Leben der Gottheit, so wird dadurch unwidersprechlich das Endliche in das innere Wesen derselben gesetzt. Namentlich läßt es sich denn durchaus nicht begreifen, wie die Gottheit in ihrer, über alle endliche Schranken erhabenen absoluten unveränderlichen Vollkommenheit von dem Endlichen berührt, und des Wohl- oder Mißfallens an ihren Geschöpfen fähig sey. Dieser Widerspruch zwischen dem Unendlichen und Endlichen läßt sich, wie uns scheint, auf keine andere Weise als nur dadurch lösen, daß man den Willen zur Schöpfung, die Liebe, das Wohl- und Mißfallen der Gottheit an der Creatur als einen eigenen, freien, von dem inneren positiven göttlichen Leben unterschiedenen Moment betrachtet, der nicht aus jenem realiter hervorgegangen, sondern auf magische Weise von demselben erzeugt wird, und sich zu ihm wie das Negative zum Positiven, oder wie die Außen- zur Innenseite ver-

hält; daher das innere Wesen der Gottheit selber über alle Veränderungen, über allen Wechsel von Wohl- und Mißfallen durchaus erhaben, und die Liebe zur Creatur, das Wohl- oder Mißfallen an ihren Handlungen blos das Aeußere der Gottheit bezeichnet *). Die Gottheit besteht also wie die Creatur gleichsam aus einem inneren Panim und einem äußeren Achur, §. 123: da nemlich die zur Schöpfung gekehrte Seite das Achur, und die in sich selbst gewendete innere Seite der Gottheit, die nie der Creatur zugänglich ist, das Panim, das עצמות Azmuth oder innere Wesen derselben begreift. Nur findet der wichtige Unterschied statt, daß das Achur in der Creatur eine leidend gesetzte Beschränktheit, das Achur bei der Gottheit hingegen eine freie, sich selbst gesetzte Schranke ist; daher die Gottheit in ihrem Leiden nicht untergeht, sondern zugleich in und über ihrer eigenen Selbstbeschränkung steht, mithin ihr Achur selbst wieder Panim ist.

§. 238. Die Gottheit ist also keineswegs, wie die Vernunft in ihrer Einseitigkeit behauptet, eine durchaus unendliche, negationslose Positivität, die so absolut über alle leidende Beschränkung erhaben, daß sie mit dem negativen endlichen Geschöpfe in gar keiner lebendigen Beziehung sich befindet; daher von demselben auch nicht afficirt und sollicitirt, und bei ihr eben so wenig eine Empfindung von Wohl- als Mißfallen erregt werden kann. Allerdings stehet die Gottheit mit der Schöpfung in einer innigen lebendigen Wechselwirkung; sie besitzt demnach auch eine wirkliche Receptivität und leidende Afficirbarkeit; und ist eben sowohl der Gefühle der Liebe als des Abscheues, der Wonne als des Schmerzes fähig! — eine Grund-Idee, auf der alle Religion und Cultus beruhet. Denn ohne die Voraussetzung, daß die Gottheit ein persönliches Wohlgefallen an den sittlichen Handlungen, und ein eben so persönliches Mißfallen an den unsittlichen Werken ihrer Geschöpfe hat, und daß sonach der Mensch durch ein tugendhaftes Leben nicht blos

1) Daher sagt der Thalmud, wenn es in der Schrift heißt: „Gott „trauert“, so ist dieses nur בבתי בראי in den äußern Gemächern, aber in den בתי גואי innern Gemächern ist lautere Wonne.

sich selbst vervollkommne, sondern auch die Gottheit, als das höchste Gute, erfreue und ihr diene, und durch ein lasterhaftes Leben nicht bloß sich selbst verderbe, sondern zugleich auch die Gottheit betrübe und beleidige, und zum strengen Gericht errege; — ohne diese gewisse Voraussetzung würde es durchaus keine Religion und Gottesdienst auf Erden geben. Allein jene receptive Afficirbarkeit in der Gottheit ist kein solches Leiden wie in der Creatur, sondern die receptive Passivität der Gottheit erscheint als das freie Werk ihrer eigenen Selbstthätigkeit. Die Gottheit ist nicht leidend aus einem inneren ursprünglichen Mangel, sondern sie macht sich freiwillig leidend bedürftig und abhängig von dem Geschöpfe aus einem lautern positiven Ueberflusse. Die Gottheit kann daher für sich selber von dem Geschöpfe nichts empfangen, und in ihrer Seligkeit erhöht oder vermindert werden, sondern die Seligkeit, so die Gottheit bei der Creatur fühlt, die im Guten wandelt, beruht auf der Lust, des absolut ewig Vollkommnen am Vollkommnen, und der Wonne, das Gute und Vollkommene außer sich zu verbreiten, und dem, was an sich Nicht ist, Antheil an der Seligkeit des Seins zu geben. Der Abscheu aber, der in der Gottheit bei den Verirrungen und Verbrechen ihrer Geschöpfe rege wird, liegt in der inneren Heterogenität und absoluten Unverträglichkeit des Guten und Bösen [1]), und der hieraus entstehende Schmerz ist ein Schmerz der unendlichen göttlichen Liebe, die sich in ihrem Drange, Vollkommenheit mitzutheilen und ihre Geschöpfe zu beseeligen, gehemmt fühlt. Solchem nach macht sich also die Gottheit blos aus eigener innerer Vollkommenheit, das heißt nur aus reiner unendlicher Activität selber passiv; daher sie allein durch rein active, auf das ewig Gute und Vollkommne sich beziehende, keineswegs aber durch endliche pathologische, auf einer bloß passiv creatürlichen Naturgebundenheit beruhenden Motive bestimmt, und in ihr etwa ein sympathetisches Mitgefühl gegen die Creatur erregt werden kann. Dieß sey ferne! [2]) — Hier wirft sich uns aber die Frage

---

1) Hierüber im folgenden Theile.
2) Die weitere Ausführung gehört in den nächsten Theil.

auf: wie denn die Gottheit, als das Unendliche, mit der endlichen Creatur in einer reellen Wechselbeziehung stehen, und eines auf das andere wirken könne? Auf die Beantwortung dieser Frage werden wir in der Folge zurückkommen.

§. 239. Wir nehmen nun nach dieser Episode den Faden der Entwicklung wieder auf. Der Vater kann die Idee der Schöpfung, das heißt, die in der ursprünglichen absoluten Einheit und Totalität seiner unendlichen Wollensqualitäten schlechthin verneinte Negation seiner selber als ein schiedliches Abbild von sich, nemlich als eine umgekehrte, in die Differenz der Zehnzahl, und in die Schiedlichkeit des Allgemeinen, Besonderen und Concreten, oder in den Gegensatz von J'chidah, Chaiiah, N'schammah, Ruach und N'epfesch entfalteten analytischen Einheit nicht wollen und denken, ohne sich dabei selber als wollendes Subject zum unendlichen Urbild seines schiedlichen creatürlichen Abbildes, das heißt zum Allgemeinen des hervorzubringenden Besondern zu machen, mithin durch den Act der eignen magischen Willensbeschränkung die absolute Einheit und Totalität seiner unendlichen Wollensqualitäten in die Schiedlichkeit der Zehnzahl zu entfalten, und sich in den Gegensatz des Inneren und Aeußeren, des Allgemeinen, Besondern und Concreten, oder in die Stufe von J'chidah, Chaiiah, N'schammah, Ruach und Nepfesch auf ideale intellectuelle Weise einzuführen. Denn das creatürliche Nicht der Gottheit, als die absolute Negation der göttlichen Positivität ist nur durch einen fortwährenden Act der Negation möglich; also blos dadurch, daß die Gottheit, als das denkende und hervorbringende Subject der Creatur, selber zuvor zum relativen Nicht von sich, oder zur limitirten negativen Positivität, und in sofern zum Urtypus des Schiedlichen wird. Das bestimmte Wollen und Denken des Schiedlichen in Gott ist eine schiedliche Action, welche aber durchaus nicht Statt finden könnte, ohne daß die Gottheit das Princip der Schiedlichkeit in sich einführt, und sich selber zum Grund und Subject ihres bestimmten schiedlichen Wollens macht. Dieser Act, vermöge dessen die Gottheit das Princip der Schiedlichkeit in sich selber setzt, und sich zum Subject ihres schiedlichen Schöpfungswollens macht, ist die That

der ewigen Liebe Gottes zum Nicht ihrer selbst, und der Grundanfang der Schöpfung. Durch diesen Act der eignen unendlichen Selbstnegation bringt die Gottheit das Nicht ihrer selbst hervor, setzt sich dasselbe als Object gegenüber, so wie sie ihm umgekehrt als Gottheit erscheint. Das schiedliche Nicht kann aber weder für die Gottheit, noch die Gottheit für das schiedliche Nicht existiren, ohne daß sich dieselbe auf geistige Weise relativ in sich selber innerlich und äußerlich macht [1]). Doch dieses Limitiren und Entfalten des Vaters in die Schiedlichkeit und Besonderlichkeit ist kein reelles Herausgehen aus ihm selber, sondern bloß eine magische Selbstnegation, über die er selber wieder erhaben steht, wie solches in der Folge deutlicher werden wird. Wenn übrigens von einer Selbstnegation und schiedlichen geistigen Entfaltung des Vaters die Rede ist, so ist solches nur in der allerhöchsten Potenz und Allgemeinheit zu verstehen; denn an sich selber ist der Vater eine reine Unendlichkeit, und erst im Sohne wird die distinkte Schiedlichkeit offenbar. Dieselbe könnte aber nicht in ihm hervortreten, so sie nicht schon der Potenz nach im Vater läge.

§. 240. Die Hervorbringung der Creatur als das Nicht der sich in ihrer absoluten Positivität selbst negirten Gottheit ist, zufolge der Kabbalah, das Werk der fortgesetzten Selbstnegation derselben: dergestalt nemlich, daß der Vater, indem er seine absolute unendliche Positivität negirt, und sich relativ in eine Innerlichkeit und Aeußerlichkeit einführt mithin (in Bezug auf die hervorzubringende Schöpfung) sich für sich selber leidend gemacht; nun auch seine eigne unendliche Limitirtheit, oder seinen unendlichen Willen, mit dem er sich in seiner eigenen Schiedlichkeit will, denkend negirt. Dieser sich selbst

---

1) Es ist unserm Dafürhalten nach schlechthin unmöglich die Idee der Schöpfung zu begreifen, ohne anzunehmen, daß sich die Gottheit beschränke, und gleichsam gegen die Creatur sich selber receptiv mache. Denn indem die Gottheit die Creatur hervorbringt, ist sie nicht mehr das einzige Seyn, sondern es existirt für sie ein andres Seyn; und da es durch und für sie existirt, so muß sich die Gottheit nothwendig aus ihrer eignen Activität gegen dasselbe receptiv machen, welches aber keine pathologische sinnliche Receptivität ist.

negirende Wille ist nun der magische Act der reellen Erzeugung der Nichtgottheit oder des creatürlichen Abbildes der Gottheit; denn in dem göttlichen Wollen und Denken liegt die magische Kraft des Seyns.

§. 241. So wie nun der Vater, als das Urbild der Creatur, eine in sich negirte unendliche Positivität ist, so ist die Creatur als das umgekehrte Bild des Vaters eine positive Negativität, das heißt eine Positivität, welcher ursprünglich die Negativität zu Grunde liegt. Die Schöpfung der Creatur wird daher einen doppelten, nemlich einen negativen und einen positiven Act enthalten, welche beide zwar der Idee nach von einander unterschieden, und einer dem andern vorhergeht, doch aber factisch nicht getrennt sind, sondern in eines zusammen fallen.

§. 242. Der negative Act der Schöpfung besteht darin, daß der Vater seinen unendlichen Willen, mit dem er das Negative, das heißt das Endliche und Aeußerliche in der Totalität seiner eignen unendlichen Limitation will, selber wieder denkend negirt, und durch dieses unendliche negirende Wollen, welches ein intellectuelles Differenziren und Entfalten ist, und bei seiner Negativität selber wieder eine positiv magische Kraft besitzt, das absolute Nicht seiner selber, oder die schiedliche Form des creatürlichen Daseyns, so da das umgekehrte, schiedlich entfaltete Bild der endlichen, intellectuellen göttlichen Form darstellt, als die Aeußerlichkeit seiner eigenen Aeußerlichkeit hervorbringt, für welche er durch seine eigene Selbstnegation sich selber leidend macht [1].

§. 243. Dieses, durch den negativen Act der Selbstnegation hervorgebrachte Nicht der Gottheit ist eigentlich eine bloße unendliche Potenzialität, welche zwischen dem Seyn und Nichtseyn schwebt, und die Grundlage der Creatur ausmacht. Dieses Negative ist also an und für sich nichts anders, denn die reine allgemeine Form der Creatür-

---

1) So producirt der creatürliche Geist auf ähnliche Weise in sich selber einen Raum für das von ihm zu erzeugende Gedanken-Object, und macht sich für seine eigne Schöpfung leidend. Dieser innere Raum ist nichts anders, als das schiedlich entfaltete Abbild der allgemeinen Negativität in der innern intellectuellen Einheit des endlichen Geistes.

lichkeit, als des Nicht-Gott-Seyns, oder das Seyn außer Gott.

§. 244. Diese potenziale Aeußerlichkeit, welche, da sie nur durch die fortdauernde Willensnegation des Vaters besteht, daher in demselben wie das begründete in seinem Grunde enthalten und von ihm getragen wird, ist jedoch nicht so in dem Vater enthalten, als wenn dadurch etwas von seinem Wesen verdrängt würde, und da, wo diese Aeußerlichkeit existirt, zuvor ein Theil des Vaters gewesen wäre; sondern diese Aeußerlichkeit existirt, weil sie blos auf der allgemeinen Willensnegation des Vaters beruht, außer dem Wesen des Vaters, und hat für denselben gar keine objective, reale dingliche, sondern lediglich eine subjective zuständliche Existenz, die blos so lange dauert, als der Vater sie will; denn nimmermehr könnte eine Aeußerlichkeit außer Gott entstehen, so die Gottheit dieselbe nicht beständig für und in sich selber hervorbrächte. Um aber diese Aeußerlichkeit für und in sich selber zu erzeugen, muß die Gottheit selbst in die Form der Aeußerlichkeit eingehen, über der sie jedoch als Schöpfer erhaben ist, und sonach nie in ihren eigenen Schranken untergeht [1]). Daher die Receptivität in der Gottheit für das Geschöpf durchaus nicht mit jener creatürlichen, auf einer passiven Naturgebundenheit beruhenden Receptivität zu vermischen ist.

§. 245. Der primitive oder negative Act der Schöpfung besteht darin, daß der Vater, indem er die Negativität in seiner Limitation negirt, durch diesen sich selbst negirenden Willen die negative Grundbasis der Creatur als das umgekehrte Abbild seiner eigenen Negativität magisch denkend hervorbringt. Der zweite oder positive Act ist hingegen derjenige, vermöge dessen der Vater das Positive in der Limitation der Einheit und Totalität seiner unendlichen Wollens-

---

1) Von diesem unendlichen potenzialen Act der Selbstnegation des Vaters, als des Lichtes, von Ainsoph spricht die Kabbalah eigentlich nicht; indem sie sich überhaupt vermöge ihres äußerlichen Standpunctes, nie zu den ersten Grundanfängen erhebt; sondern erst der Selbstbeschränkung der Gottheit bei der Zeugung des Sohnes gedenkt. Wir haben daher in dem bisher Gesagten bloß die Grundsätze der Kabbalah bis in ihre höheren Principien hinauf verfolgt.

qualitäten denkend negirt, und Kraft dieses sich selbst negirenden positiven Willens, so da nichts anderes als die Analysis seiner inneren absoluten Synthesis, mithin ein positives Construiren und Hervorbringen die Schiedlichkeit bezeichnet [1]; das schiedliche creatürliche Abbild seiner unendlichen Wollensqualitäten als einzelne, positive, lebendige Energien magisch erzeugt, und solchergestalt dem Negativen eine reelle Wirklichkeit gibt [2]. Denn so wie der Vater seiner einfachen absoluten Ansichheit nach, sich selber in seinen unendlichen positiven Wollensqualitäten magisch erzeugt, und diese unendliche Wollensqualitäten positive reelle Actionen sind, eben so gehen auch durch die Magie des sich zur Schiedlichkeit negirten göttlichen Wollens die schiedlichen Abbilder der schiedlich gewordenen göttlichen Qualitäten als lebendige, aber ungöttliche Energien hervor; in-

---

1) Auch die Gedankenproducte der Seele und des Geistes im Menschen sind nichts anders, als bloße Reflexe und Bilder seines eignen innern Wesens. Was der Geist und die Seele in quantitativer objectiver Schiedlichkeit vor sich ausgestaltet, ist jedes wieder selber in einfacher qualitativer Einheit. Denn überall bildet das qualitative Intensive das urständliche Centrale, das quantitative Extensive das secundäre Peripherische; daher bei dem Geschöpfe die Gedanken aus der Gefühlseinheit erzeugt worden, und sich wieder in Gefühle verlieren, aus denen sie denn von Neuem hervortauchen. Doch ist hier zu unterscheiden, die innere verborgene Gefühlseinheit als das urständliche Gedanken erzeugende Princip, von jener Gefühlseinheit in die sich die hervorgebrachten Gedanken wieder auflösen. Letztere bildet die äußere Region im Geschöpfe. Denn so wie bei dem Schöpfer die ewige Gedankenproducte nicht realiter aus seinem innern absoluten Wesen hervorgehen, sondern magische Producte sind, deren Erzeugungs-Moment in die göttliche Aeußerlichkeit fällt; daher auch das Geschöpf nie in die Innerlichkeit der Gottheit wesentlich einkehren kann; so fällt auch bei dem Geschöpfe die magische Geburt seiner Gedanken außer seiner eignen innern Einheit hinaus. Das Geschöpf hat also wie der Schöpfer in sich selber eine äußere zu ihm selber gehörige Region, und dieses ist seine Welt, seine Schöpfung, und sein erworbenes Eigenthum, das nie vergeht und es stets begleitet (§. 120).

2) Die Kabbalisten sagen, Gott habe die Tafeln des Gesetzes auf Sinai 2 Mos. 32. 16. mit weißem auf schwarzem Feuer geschrieben. Unter dem weißen Feuer wird die innere positive Kraft verstanden, die allen Dingen Seyn und Leben gibt; mit dem schwarzen Feuer aber ist gemeint das Negative, so allen Creaturen zu Grunde liegt, und nur durch das Positive einen Bestand erhält; wie das schwarze Dunkel blos allein durch Licht eine Sichtbarkeit bekommt.

dem alles, was die Gottheit in sich erzeugt, ein inneres Leben besitzt.

§. 246. Dieses positiv erzeugte Abbild der göttlichen Qualitäten geht aber keineswegs auf eine reelle Weise aus jenen göttlichen Qualitäten hervor, so daß das Geschöpf einen wesentlichen Theil der Gottheit ausmacht; sondern, da dasselbe lediglich das Product des sich selbst negirenden göttlich magischen Denkens ist, so fällt seine Erzeugung außer die Gottheit hinaus, in das Bereich der Selbstnegation, oder in die Aeußerlichkeit der Gottheit, wie denn auch der Gedanke im Menschen außer dem denkenden Subjecte liegt. Es kann also hier von einem reellen Ausgange der Creatur aus Gott nicht die Rede seyn. Die ganze Creatur ist ihrem Ursprung und Seyn nach völlig außer Gott, und steht nur mittelst des sich selbst negirten magischen Willens der Gottheit, durch dessen Kraft sie hervorgebracht, erhalten und belebt wird, mit dem Inneren derselben in Verbindung. Diese Hervorbringung der Creatur, lediglich aus der Magie des göttlichen Wollens, heißt die Schöpfung aus Nichts.

§. 247. Indem nun die Creatur nicht realiter aus dem Wesen der Gottheit ausgeht, sondern durch die Magie der sich selbst beschränkenden Willensaction erzeugt wird, so hat dieselbe auch keine reell beschränkende Existenz für die Gottheit, wie etwa ein Gegenstand dem andern als substantielles Object gegenüber steht, und das Seyn des einen das Nichtseyn des andern voraussetzt; sondern, da die Gottheit die Form der Aeußerlichkeit, so wie die ganze Creatur, als das Nicht ihrer selbst, durch ihre eigene freie Selbstnegation erzeugt, so steht dieselbe auch keineswegs auf derselben Linie und in derselben Sphäre mit der Gottheit, und ist daher kein passives, dinglich beschränkendes Object für sie. Die Existenz der Creatur, als ein außer der Gottheit bestehendes Seyn, ist mithin, wie bereits bemerkt, eine bloße Zuständlichkeit, und das Leiden der Gottheit eine freie Selbstbeschränkung, über der sie beständig erhaben ist.

§. 248. Jener positive Act der Erzeugung der Creatur fällt übrigens, wie früher gesagt, mit jenem negativen Moment der Hervorbringung der allgemeinen Form der Creatur in eins zusammen, so wie denn das schiedliche Sichselbstsetzen der Gottheit zugleich und unmittelbar

auch der Act des sich selbst Entgegensetzens der Creatur ist, und keines von dem andern getrennt werden kann. Von dieser Seite betrachtet, hat daher allerdings die Speculation recht, den Hergang der Schöpfung nach dem Gesetze der logischen Entwicklung erklären zu wollen, und es eröffnet sich hier ein weites, unabsehbares Gebiet für die philosophische Forschung. Nur darf die Philosophie hierbei nicht vergessen, daß diese logische Nothwendigkeit nicht auf ihr selber ruht, sondern die ganze Evolution lediglich in der inneren freien Selbstbestimmung der Gottheit ihren Grund hat.

§. 249. Die Creaturen sind der, in seinen Qualitäten sich abbildlich nach Außen projizirte Vater. Er ist die Einheit und Allgemeinheit, das Urbild und gleichsam das Centrum, sie die Peripherie, die Abbildlichkeit, die Vielheit und Besonderlichkeit. Jede einzelne Creatur steht daher mit der ihr entsprechenden göttlichen Qualität im Vater in Verbindung, und diese göttliche Qualität macht gleichsam die Seele der Creatur aus; so wie der Vater, als die Einheit aller Qualitäten, wieder die allgemeine Seele des Ganzen bildet. Da nun der Vater relativ aus Innerem und Aeußerem, oder aus Allgemeinem, Besonderem und Concretem, aus Einheit, Vielheit und Allheit besteht, so wird auch die Schöpfung desselben drei Hauptstufen von Wesen begreifen, und jedes derselben wieder relativ die ganze Dreiheit in sich tragen. Die oberste Creatur aber, oder die J'chidah §. 214, welche den höchsten Punct der Einheit bildet, wird mit dem innersten Wesen oder der Einheit des Vaters selber verbunden, mithin der unmittelbare Ausschein seyn, durch den der Vater sich in seiner Innerlichkeit der Schöpfung manifestirt.

§. 250. Da nun der Act der Schöpfung ein freier Erguß der Liebe des Vaters ist, so wird es auch von seiner freien Bestimmung abhängen, welche von seinen unendlichen Qualitäten er in creatürlicher Abbildlichkeit darstellen, und welches in ihm negirte Nicht er ins Dasein hervorbringen will. Indem jedoch die Liebe in dem Vater zu dem Nicht eben so unendlich als die Liebe zu dem Ist seiner selber ist, so wird er seinem Schöpfungsacte kein absolutes Maaß und Grenze setzen, sondern die ganze Totalität des negirten, und darum in ihm möglichen, unendlichen Nicht zum creatürlichen Daseyn hervorbrin-

gen, um sich in der grenzenlosen Unendlichkeit seiner Liebe zu verherrlichen. Da aber die Creatur, als das negative schiedliche Abbild der Gottheit, nur in der Form der relativen Totalität, oder der endlichen Unendlichkeit existiren kann, mithin die absolute Totalität der unendlichen Totalitäten bloß in einem successiven Fortschreiten möglich ist; so liegt in dem Vater die Idee der Schöpfung als eine unendliche, für ihn aber zeitlose Progression. §. 233 [1]).

§. 251. Vater, Sohn und Geist sind nur ein einziger, nach drei Richtungen unterschiedener Wille; nemlich als das Wollen der unendlichen Einheit und Allgemeinheit, der unendlichen Vielheit und Besonderlichkeit, und der unendlichen Concretheit und Allheit, §. 109. Es wird also der Wille zur Schöpfung oder zur eigenen Selbstnegation nicht blos im Vater, sondern zugleich auch im Sohn und Geist von Ewigkeit seyn; und zwar im Vater auf allgemeine, im Sohn auf besondere, und in dem heiligen Geiste auf concrete Weise. Da jedoch der Sohn und Geist, als hervorgehend aus dem Vater, der Idee nach ursprünglich im Vater begriffen gedacht werden muß, so wird die Besonderheit und Concretheit des Sohnes und Geistes, in sofern sie im Vater enthalten, selber den Grad der Allgemeinheit des Vaters haben. Dieses ist, was die Kabbalisten sagen, obwohl im Lichte von Ainsopf alle S'phiroth, und in demselben alle Geschöpfe enthalten, so sind sie doch alle im Grade von Ainsopf, und daher nichts von ihnen zu unterscheiden [2]).

§. 252. Die Selbstnegation der Gottheit zur Hervorbringung des Nicht ihrer selber ist das nach außen gekehrte

---

1) Die Schöpfung ist eben so wenig eine wirkliche Endlichkeit, als eine positive Unendlichkeit, sondern sie bildet eine negative Unendlichkeit.

2) Von diesem ursprünglichen Zustande, vor der Hervorbringung der äußern concreten Schöpfung heißt es, Joh. 1, 1. 2.: „Im Anfang „war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das „Wort; dasselbe war im Anfang bei Gott." — Ingleichen heißt es in den Sprüchen 8. 22 — 31. von der Weisheit: „der Herr hat mich „gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, war ich da; ich „bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang vor der Erde ꝛc. Da war „ich der Werkmeister bei ihm, und war (seine) Wonne, tagtäglich, „spielend vor ihm zu allen Zeiten."

schiedliche Bild ihrer ewigen, sich bejahenden positiven Selbsterzeugung. §. 101. Wie nemlich der Vater in Bezug auf das ewige positive An sich, der urständliche sich selbst setzende Wille der Einheit, in welchem die unendliche Vielheit der immanenten Gesetzheit in reiner Allgemeinheit enthalten, so ist auch derselbe in Beziehung auf die ewige Selbstnegation der Gottheit der unendliche urständliche Wille der Schiedlichkeit, in welchem das Schiedliche noch in reiner Einheit und Allgemeinheit begriffen. Die Geschöpfe haben daher in dem Vater, obwohl sie von ihm unterschieden, doch noch kein concretes Seyn, sondern sind lauter relative unendliche Einheiten und Allgemeinheiten, die blos in und für die absolute unendliche Einheit und Allgemeinheit des Vaters leben. Sie besitzen daher, wie die Kabbalisten sich ausdrücken, nur eine Existenz in der מחשבה Machschabah, dem Gedanken, und bilden mithin noch keine wirkliche Creaturen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern sind blos die höchsten, überschwenglichen Principien und ewige, gesetzte Grundanfänge derselben, die von Ewigkeit her in Gott ihren Anfang erhielten. Diese Prinzipien, welche bei den Kabbalisten auch die צלם Zelem, צורות Zuroth oder Urformen der Creaturen heißen, ingleichen die Lichtfunken aus Gott genannt worden, sind eigentlich die reinen Urbilder der N'schammen, oder die Urseelen aller Wesen, gleichwie die göttlichen Qualitäten gewissermaaßen wieder die Seelen dieser creatürlichen Seelen bezeichnen: so daß also ein jedes Wesen nach seiner Art vermittelst dieses seines ewigen Urprincips mit der überschwenglichen Unendlichkeit des Vaters selber in Verbindung steht. Indem aber diesen ewigen Principien die Concretheit ihrer selber fehlt, so sind sie ursprünglich nur reine bewußtlos wirkende Potenzen; denn die selbstthätige Wendung des Lebens in sich muß lediglich von unten ausgehen. §. 144.

§. 253. Diese urbildliche potentiale Schöpfung existirt von Ewigkeit in Gott; denn da die Liebe und der Wille des Vaters zu dem Nicht seiner Selbst keineswegs einen zeitlichen Anfang hat, sondern ewig im Anfangen begriffen, der Wille in Gott zugleich aber auch seine That ist, so muß also nothwendig die Idee der Schöpfung von Ewigkeit im Vater bestehen; daher die Kabbalah sagt, daß der Vater sich von Ewigkeit her in der Machschabah seiner Schöpfung ergötze, welche vor ihm spielte.

§. 254. Da nun die Gottheit alles in allem, und die Creatur nur durch den sich selbst negirenden Willen der Gottheit besteht, so würde die Schöpfung ewig in dem Zustande jener reinen potentialen Urbildlichkeit bleiben, so nicht die Gottheit in ihrer Selbstbeschränkung aus der Allgemeinheit und Innerlichkeit in die Stufe der Besonderlichkeit und Aeußerlichkeit einginge; und auf solche Weise die Creatur als eine besonderliche, von ihr unterschiedene Existenz hervorbrächte. Denn die Seynsweise der Creatur, als das Nicht der Gottheit, ist lediglich bedingt, durch die Beschränkungsweise der Gottheit. Die Hervorbringung der Creatur in ihrer Besonderlichkeit geschieht durch den Sohn, welcher in dem Vater enthalten, und mit demselben einerlei Willen hat.

§. 255. Wie der Vater, als die absolute Einheit und Allgemeinheit des Wollens, bei seinem ewigen, positiv bejahenden Sichselbstsetzen, durch die immanente Geburt des Sohnes, als dem Wollen der Besonderlichkeit sich in die schiedlose Vielheit seiner unendlichen Qualitäten ausgebärt, und der Sohn als das, in die Besonderlichkeit der Zehnzahl evolvirte Ebenbild des Vaters, die unendliche Einheit desselben als unendliche Vielheit offenbart, der Sohn mithin die Besonderlichkeit und das immanente auswirkende Agens des Vaters bezeichnet, so führt auf gleiche Weise der Vater bei seiner ewigen Selbstnegation zur Hervorbringung und Besonderung seines creatürlichen Abbildes sich durch die schiedliche Ausgeburt des Sohnes in die schiedliche Besonderlichkeit seiner selber ein; daher der Sohn, indem er aus dem Vater herausgehet, und zu demselben in das Verhältniß der Aeußerlichkeit und Schiedlichkeit tritt, sich als eine unendliche, in den Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten, und in die Schiedlichkeit der Zehnzahl entfalteten Totalität, oder als ein aus J'chidah, Chaiiah, N'schamah, Ruach und Nepfesch bestehendes unendliches Individuum offenbart, welches den ersten distinctiven Anfang der Endlichkeit, den lebendigen Typus, und das auswirkende Agens aller Creatürlichkeit formirt [1], und in der Kabbalah אדם קדמון

---

1) Wie es Joh. 1. 3. 4. heißt: „alle Dinge sind durch dasselbe das (Wort) „gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist, — in ihm „war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“.

Adam kadman, oder der Urmensch genannt wird. Die schiedliche Zeugung des Sohnes ist daher die erste urbildliche Menschwerdung Gottes zur Hervorbringung der Schöpfung.

§. 256. Die schiedliche emanente Ausgeburt des Sohnes, zur Hervorbringung der Schöpfung, welche das Bild der ewigen immanenten Zeugung desselben ist, ist aber dem wahren Sinne der Kabbalah zufolge das Werk der fortgesetzten göttlichen Selbstbeschränkung, und geschieht dadurch, daß der Vater, indem er als der unendliche Wille des Allgemeinen sich in dieser seiner unendlichen Allgemeinheit negirt, kraft dieses sich selbst negirenden magischen Actes, das Nicht seiner selber, nemlich die Form der Aeußerlichkeit, in der Stufe der Besonderheitlichkeit, so in ihm in potenzialer Allgemeinheit vorhanden, außer sich hervorbringt; sodann aber durch den positiven Act einer magischen Zeugung den Sohn oder den ewigen Willen zur Besonderung der Schöpfung, der in dem allgemeinen Schöpfungswillen des Vaters begriffen, daher mit ihm freiwillig in die Negation eingeht, als eine besonderheitliche überschwengliche Wesenhaftigkeit hervorbringt, und dadurch dem Aeußeren eine Realität in der Stufe der Besonderlichkeit gibt; daher sagen die Kabbalisten in ihrer realistischen Weise: „Als es in dem Gedanken von Ainsopf aufstieg, die Welten „hervorzubringen, habe er sein unendliches, nach allen Sei„ten hin ausgebreitetes Licht aus einer gewissen Stelle „zurückgezogen, in der jedoch noch Spuren der Heiligkeit „(so in der Kabbalah die רשימה Reschimah heißt) zurück„geblieben, weßhalb dieselbe kein eigentlich leeres Nichts „gewesen [1]); in diese Stelle, welche als Raum für die zu „erschaffenden Welten bestimmt, habe dann Ainsopf den „Adam kadman emanirt."

§. 257. Indem nun der Vater als der unendliche Wille des Allgemeinen sich in Bezug auf den Sohn, und der Sohn als der unendliche Wille der Besonderlichkeit sich in Bezie-

1) Idealistisch ausgedrückt heißt dieses, daß der negative Act der Selbstbeschränkung zugleich eine Positivität in sich besitzt, (§. 242).

hung auf sich selbst sowohl, als den Vater freiwillig negirt, so geht dadurch der Sohn einerseits in den schiedlichen Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten ein, und entfaltet sich in der typischen Form der menschlichen Gestalt, und macht sich zu einer überschwenglichen Wesenhaftigkeit; gleichwie er andererseits gegen den Vater in das Verhältniß der Differenz und Aeußerlichkeit tritt, und zu einem Patiens für denselben wird. Daher denn der Vater, als das urständliche active Princip auf den Sohn als sein Patiens wirkt, ihn erfüllt und belebt, und als das unendliche, allumkreisende Licht (wie er in der Kabbalah genannt wird) den Sohn, und in ihm alle Welten umkreist und in sich trägt, ähnlich dem Geiste, der die Seele sammt dem Leibe umfaßt und trägt.

§. 258. Bei dieser schiedlichen Ausgeburt geht jedoch der Sohn nicht wesentlich aus dem Vater heraus, so wenig er sich in sich selber in den wirklichen Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten scheidet, und daher weder in Beziehung zu sich noch gegen den Vater zu einem wahren Patiens wird. Der Sohn bleibt, seinem inneren Wesen nach, stets in der Einheit und Gleichheit mit dem Vater, so wie denn auch sein inneres, einfaches, unendliches, selbstthätiges Sein dabei nicht im mindesten verändert wird. Die reelle schiedliche Ausgeburt des Sohnes als Patiens des Vaters ist blos die äußere abbildliche Erscheinung, oder die magische Projection des inneren wesentlichen Sohnes [1]; indem hier das innere, einfache, unendliche Wesen עצם Ezem, das heißt der unendliche Wille der Selbstbeschränkung des Sohnes zum Behufe der Hervorbringung und Leitung der Schöpfung, als Selbstbeschränktheit in der schiedlichen Form der entfalteten Menschengestalt mit ihren geistigen Gliedern in die Erscheinung tritt. Diese endliche schiedliche Form, welche gleichsam die äußere Leiblichkeit des Sohnes bildet, ist nichts anderes, als blos das magisch erzeugte Nicht seiner selber. Die äußere schiedliche, in dem Typus der Menschengestalt und der Form der Zahl Zehn entfaltete Erscheinung der Gottheit führt in der

---

1) Was wir hier die magische Projection nennen, heißt in der Sprache der Kabbalah נצץ das Ausfunkeln.

Kabbalah den Namen der Zehn ספירות S'phiroth der zehn Zahlen oder Lichtglänze. Das Aeußere in diesen S'phiroth, oder das eigentliche Negative, geistigLeibliche, was die reelle Schiedlichkeit bildet, wird genannt die כלים Celim, Gefäße, als Gegensatz des einfachen Ezems oder des Willens der Selbstbeschränkung. Blos das innere Ezem ist nach der Kabbalah wesentlich Gott, die äußeren Celim hingegen sind und heißen Natur; aber als die unmittelbare freie Erscheinung und Form der Gottheit sind sie von göttlicher Art und Natur.

§. 259. Der Sohn hat also eine doppelte Existenz, eine innere, einfache, unendliche, und eine äußere, schiedliche, endliche. Nach der ersteren ist er dem Vater gleich, nach der anderen dem Vater untergeordnet. Jene bezieht sich auf das innere wesentliche Verhältniß des Sohnes zum Vater, diese hingegen auf das Verhältniß derselben zur Schöpfung [1]). Beide Existenzweisen des Sohnes sind jedoch keineswegs mit einander im Widerstreite; denn da der Sohn, welcher eins mit dem Vater ist, aus Liebe zur Creatur freiwillig in die Negation eingeht, so steht er zugleich in und über seinen eigenen Schranken.

§. 260. Die Selbstnegation der Gottheit in der Stufe der geoffenbarten Aeußerlichkeit und Besonderlichkeit des Sohnes ist der Realgrund der Aeußerlichwerdung der Schöpfung; daher auch der Sohn im Vergleich zu dem unendlichen Ain (Nichts) des Vaters bei den Kabbalisten das erste überschwengliche יש Jesch oder Seyn, ingleichen das auswirkende männliche Agens in der Gottheit genannt wird; denn ohne daß der Sohn in die Negativität seiner eigenen Besonderlichkeit eingeht, ist kein besonderliches Nicht seiner selber, mithin keine reelle Aeußerlichkeit möglich. Der Sohn ist also die äußerlichmachende Action in der Gottheit, und bildet daher als solche den Ueber-

---

1) Dadurch scheint sich der Widerspruch in den Stellen der Schrift aufzulösen, nach denen der Sohn einmal als gleich, dann aber wieder als geringer denn der Vater betrachtet wird. Die erstere gehen auf die innere wesentliche Ansichheit, die andern aber bloß auf das äußere Erscheinungsverhältniß des Sohnes zur Schöpfung.

gang von der Ewigkeit in die Zeit; denn obwohl der Sohn in dem Vater begriffen, und die Schöpfung von Ewigkeit in ihrer Besonderheit gewollt, mithin von Ewigkeit her aus der Allgemeinheit des Vaters in die Besonderheit herauszutreten im Begriffe ist; die schiedliche Ausgeburt des Sohnes also eine ewige zeitlose Action ist, so fällt jedoch sein wirkliches Ausgeborensein, wo er in das Verhältniß der Aeußerlichkeit und Receptivität gegen den Vater tritt, der Zeitlichkeit anheim, oder ist vielmehr die Zeitlichkeit selbst. Die äußere Schöpfung besteht also nicht von Ewigkeit, sondern sie hat einen bestimmten Anfang. Nun kann man aber nicht fragen, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen; denn diese Frage setzt die Existenz einer Zeit vor der Schöpfung voraus, welches aber nicht der Fall ist, indem erst mit der Aeußerlichkeit der Schöpfung das zeitliche Nacheinander beginnt, und vor diesem Moment es gar kein zeitliches Vor und Nach gab; sondern die passive Aeußerlichgewordenheit der Schöpfung das Product der reinen inneren Activität ist, mithin die Zeit aus der Ewigkeit ihren Anfang nimmt. Der Sohn steht daher bloß seinem äußeren Erscheinungsverhältnisse nach in der Zeit, seinem inneren wesentlichen activen Seyn nach aber ist er über alle zeitliche Verhältnisse erhaben, und hat eine innere ewige zeitlose Existenz. Wenn übrigens bei dem Sohne von einer Zeit die Rede ist, so ist damit weder die allgemeine creatürliche, noch insbesondere unsre irdisch gehemmte Zeit gemeint, sondern bloß das Princip der Zeit, als eine zur Schiedlichkeit sich entfaltende Bewegung, welche zwar, in Beziehung auf die Innerlichkeit des Vaters eine Zeit genannt werden muß, aber in Beziehung auf die creatürliche Welt eine ewige Gegenwart bildet; indem der Sohn keineswegs auf eine naturnothwendige pathologische Weise beschränkt, sondern die Beschränkung in ihm blos das Product seiner eigenen Activität ist. Vergleiche §. 244.

§. 261. Da der Sohn, als der unendliche Wille der Besonderlichkeit, die lebendige Offenbarung des Vaters bezeichnet, mithin in dem Vater als seinem Urbilde enthalten, und der Vater mit seiner ganzen Fülle und Liebe sich in ihn, als sein göttliches Ebenbild ergießt, sonach was in dem Vater, zugleich auch in dem Sohne ist, so wird also

auch der Sohn das allgemeine Schöpfungswollen des Vaters und die allgemeinen urbildliche Schöpfungsideen desselben in der Besonderlichkeit manifestiren, um den Vater in seiner unendlichen Liebe zur Creatur zu verherrlichen. Die äußere Hervorbringung der Schöpfung durch den Sohn ist daher ein Abbild des ursprünglichen Schöpfungsactes in dem Vater.

§. 262. Wie nemlich der Vater, indem er als das unendlich Allgemeine von Ewigkeit her die Idee der Schöpfung will, sich selber in die Schiedlichkeit einführt, und sich zu dem allgemeinen Urbilde der Creatur macht, so geht auf gleiche Weise der Sohn als die Besonderlichkeit des Schöpfungswillens in die Differenz ein, und macht sich zu dem besonderlichen Urtypus der Creatur. Wie bei dem Vater der Act des eigenen negativen Sichselbstsetzens zugleich auch der Act des Sichselbstentgegensetzens der Creatur, so ist auch die ewige Sichselbstnegation des Sohnes eins mit der ewigen Zeugung der Creatur in ihm. — Wie nun der Vater durch die fortwährende Negation der Negativität in sich, die Form der Aeußerlichkeit in der Stufe der reinen, verborgenen, potenzialen Allgemeinheit auf magische reelle Weise denkend erzeugt §. 240, so entsteht auf gleiche Art durch die Ausgeburt des in dem Grade der Besonderlichkeit sich negirenden Sohnes für ihn die besonderheitliche Form der Aeußerlichkeit, welche gleichsam auf der Schwebe steht zwischen der unendlichen potenzialen Allgemeinheit und der concreten Wirklichkeit. Wie nun der Vater, indem er das Positive in seiner unendlichen Selbstnegation negirt, kraft dieser Negirung die Schiedlichkeit denkend construirt, und sonach durch einen positiven magischen Willensact das creatürliche Abbild seiner selbst als eine unendliche Progression 1) erzeugt §. 250, so auch der Sohn. Wie ferner die Geschöpfe die abbildlich nach Außen projicirten Qualitäten des Vaters bezeichnen, und diese göttlichen Qualitäten gleichsam die Seelen der einzelnen Creaturen bilden, der Vater aber in seiner Einheit die allgemeine Seele des Ganzen ist, und als solche in der J'chidah der Schöpfung wohnt,

---

1) Diese Progression ist aber, wie bemerkt, eine stete Gegenwart denn in Gott entsteht nichts nach und nach; sondern Alles präexistirt in ihm von Ewigkeit.

§. 249, so ist auch auf gleiche Weise der Sohn das Centrum und die Seele der besonderlichen Schöpfung. Wie nun endlich der Sohn, als die ewige göttliche Besonderlichkeit in dem Vater als der ewigen göttlichen Allgemeinheit lebt und besteht, und beide eins sind, so wird auch die besonderliche Schöpfung des Sohnes, mittelst desselben in der allgemeinen Schöpfung des Vaters leben und bestehen, und das Geschöpf sonach durch den Sohn mit dem Vater verbunden, mithin die allgemeine und die besonderliche Schöpfung eins seyn. Der Vater wird daher, indem er sich mit seiner ganzen unendlichen Fülle und Liebe in den Sohn, als seine eigene göttliche Besonderlichkeit ergießt und in ihm lebt, zugleich auch durch den Sohn in sein besonderheitliches creatürliches Abbild mit seiner Liebe und Kraft sich ergießen; so daß also in der allgemeinen J'chidah der Schöpfung Vater und Sohn in ungetheilter Einheit leben.

§. 263. Obwohl nun die Geschöpfe, als das Nicht der göttlichen Besonderlichkeit des Sohnes, von demselben wesentlich unterschieden sind, so bilden sie doch noch keine selbstständige, in sich selber lebende Creaturen, sondern sind als die magischen Willensproductionen des Sohnes noch in der Unendlichkeit desselben verschlungen, ohne ein Sein für und in sich selber zu haben. Sie sind also nichts anderes, als die allgemeinen, nach außen in den Grad der Besonderlichkeit gewirkten göttlichen Urideen, welche dadurch zu bestimmten Zuren werden; daher die Kabbalah erst den Sohn, die Welt der eigentlichen Urbilder nennt. §. 254. Diese reinen Urbilder können aber nicht anders eine concrete Existenz für sich erhalten, als insofern die Gottheit selber in die Concretheit ihrer eigenen Selbstnegation herabgeht.

§. 264. Wie der Vater, als die absolute Einheit und Allgemeinheit des Wollens, bei seinem absoluten bejahenden Sichselbstsetzen, sich ewig in dem Sohne als dem activen hinauswirkenden Principe in die Besonderlichkeit und Vielheit seiner selber, und mittelst des Sohnes sich durch den ewigen Ausguß des Geistes, als dem weiblich empfänglichen Gegenbilde von beiden in die Concretheit seiner selber ausgebärt, §. 105; so führt auf gleiche Weise auch der Vater bei seinem negativen sich Selbstsetzen durch den Ausguß des heiligen Geistes sich in die Concret-

heit seiner Schiedlichkeit ein, und bringt dadurch die Idee des Nicht seiner selber als eine außer ihm existirende reelle Wesenheit hervor.

§. 265. Die reelle Hervorbringung der Schöpfung ist, der Lehre der Kabbalah zufolge, gleichfalls das Werk der fortgesetzten göttlichen Selbstbeschränkung. Sie wird dadurch bewirkt, daß der heilige Geist, welcher als der absolute Wille der Concretheit, den Vater und Sohn durch die concrete Ausgeburt ihrer unendlichen Allgemeinheit und Besonderlichkeit von Ewigkeit verherrlichet; um die ewigen Schöpfungsideen außer sich zu realisiren, und den Vater und Sohn in ihrer Liebe zur Creatur zu offenbaren, sich in seiner unendlichen immanenten Concretheit gleich dem Vater und Sohn selber negirt, daher in die Differenz der Zehnzahl und den Gegensatz des Allgemeinen, Besondern und Concreten sich einführt; solchergestalt also aus dem Vater und Sohne herausgeht, und sich zu einer concreten überschwenglichen Wesentlichkeit und zum Typus der Concretheit macht; und dadurch sich in das Patiens des Sohnes, oder in das empfängliche und mütterlich ausgebährende Princip verwandelt.

§. 266. Dieses Herausgehen des heiligen Geistes aus dem Sohne und Vater, ingleichen sein leidendes Verhältniß zu beiden, ist jedoch wie bei dem Sohne, §. 258. nur eine äußere Erscheinung, und berührt sein inneres immanentes ewiges Wesen durchaus nicht; daher auch der heilige Geist in Beziehung auf die Schöpfung gleich dem Sohne außer der Zeit existirt. Obwohl nun der Geist, der äußern Betrachtung gemäß, nach dem Sohne aus dem Vater ausgegangen, so ist doch sein Ausgehen selber eben so ewig wie das des Sohnes.

§, 267. Die äußerliche Manifestation des Sohnes und Geistes zur Hervorbringung der Schöpfung wird bei den Kabbalisten genannt die Welt אצילה Azilah[1]), welche ihrem innern Wesen (Ezem) nach Gott, ihren äußern Kelim nach aber nicht Gott ist; daher den

1) Abgeleitet von dem Wort אצל Azol 4 Mos. 11. 17. 25., welches ein magisches Ausfließen bedeutet, wobei das Ausfließende nichts verliert; und das Ausgeflossene stets mit seinem Ursprung vereint bleibt.

Typus des Creatürlichen bildet, und gleichsam in der Mitte zwischen dem Göttlichen und Geschöpflichen steht. Diese Welt Azilah, die wieder aus vielen geistigen Stufen oder sephirotischen Graden [1]) besteht, von denen die höhere allgemeineren, die untere concreteren in sich begreift und geistig umfaßt, wird von dem unendlichen Lichte von Ainsopf oder dem Vater „der in einer unzugänglichen Verborgenheit wohnt, „und den nur der Sohn allein kennt, umkreist [2]). Die Welt Azilah, welche im Gegensatz des creatürlichen Himmels der göttliche Himmel heißt, woselbst kein eigentliches Geschöpf sich befindet, begreift also nicht das innere Wesen der Gottheit selbst, sondern ist bloß die äußere Form und Erscheinung, in welche sich die Gottheit einführt, das Endliche hervorzubringen; denn die Gottheit selbst in ihrer Immanenz „vermögen die Himmel und die Himmel der Himmel „nicht zu fassen“ [3]).

§. 268. Die Erzeugung der concreten realen Schöpfung durch den heiligen Geist ist ein Abbild der idealen urbildlichen Schöpfung in dem Vater und Sohne, §. 256. Wie nämlich der Sohn, welcher als der Wille der Besonderlichkeit in dem Vater, dem Willen der Allgemeinheit begriffen, die Negativität in seiner Limitation negirt, und dadurch die in dem Vater bloß potential bestehende Form der Aeußerlichkeit in der Stufe der Besonderlichkeit magisch denkend producirt, so bildet der heilige Geist, welcher als der Wille der Concretheit mit dem Willen des Vaters und Sohnes eins ist, indem er gleichfalls die Negativität in seiner Limitation negirt, die von dem Sohne in der Stufe der Besonderlichkeit hervorgebrachte Form der Aeußerlichkeit in dem Grade der Concretheit aus. Wie nun ferner der

---

1) Wir geben hier bloß den allgemeinsten Umriß der Kabbalah; und werden über die S'phiroth und Parzupfim erst bei der ausführlichen Darstellung der Kabbalah handeln.

2) Matthäus 11. 27.

3) 1 König. 8. 27. — Wenn wir die Stelle „Vater unser, der du „bist in den Himmeln, mit der andern Stelle der Schrift vergleichen, „wo es heißt: „dich fassen die Himmel der Himmel nicht“ so geht doch deutlich hervor, daß die Gottheit eine zweifache Existenz haben müsse; eine äußere, endliche für die Creatur erscheinende, in der Form des Himmels; und dann eine innere wesentliche, über alle Form und Schranke erhabene Existenz, die keinem Geschöpfe faßlich ist.

Vater und Sohn durch einen positven magischen Willensact, Kraft der innern Negation des Positiven, in seiner Limitation das creatürliche Abbild seiner unendlichen Qualitäten als eine unendliche Progression denkend erzeugt, sich solchergestalt zum Centrum und zur allgemeinen Seele desselben macht, und sich unmittelbar in der J'chidah manifestirt, so erzeugt auf gleiche magisch denkende Weise der heilige Geist oder der unendliche Wille der Concretheit, die Creatur, als das concrete Abbild seiner unendlichen concreten Wollensqualitäten, und macht sich daher ebenfalls zum lebendigen Princip und zur allgemeinen Seele der Creatur, und geht gleich dem Vater und Sohne mit der ganzen Fülle seiner Gottheit in die J'chidah ein. Wie nun endlich der Sohn, sammt seiner projicirten creatürlichen Abbildlichkeit in dem Vater, und der Vater mit seiner schöpferisch erzeugten Ebenbildlichkeit in dem Sohne lebt, so lebt der Geist sammt seiner creatürlichen Copeilichkeit in beiden, und beide in ihm; dergestalt, daß die dreifache Schöpfung von Vater, Sohn und Geist nur ein einiges untheilbares Leben ausmacht, gleich wie die Gottheit in ihrer Dreifachheit selber eins ist. Das concrete magische Product des heiligen Geistes ist zwar von dessen Wesen unterschieden, doch noch ganz in der unendlichen göttlichen Kraft verschlungen, ohne ein eignes Leben als Nichtgottheit in sich zu haben. Es ist also bloß die concret ausgewirkte urbildliche göttliche Idee von der Creatur, die sich zu der ewigen Idee im Sohne und Vater wie das Nepfesch zum Ruach und der N'schamah verhält. Diese concrete göttliche Idee in dem heiligen Geiste bildet daher die eigentliche Zurah, und den unmittelbaren göttlichen Funken, so in die abbildlichen Creaturen hineinleuchtet, in ihnen wirkt, und sie belebt.

§. 269. Da die Creatur nur in und durch die Gottheit lebt und besteht, so kann sie kein selbstständiges Daseyn außer der göttlichen Unendlichkeit erlangen, als nur insofern die Gottheit, als die schaffende und erhaltende Kraft derselben, gleichsam selbst aus ihrer eignen Göttlichkeit hinaus, in die Stufe der Ungöttlichkeit eingeht. Denn so die Gottheit in ihrer Göttlichkeit, d. h. in ihrer Einheit, Unendlichkeit und Innerlichkeit verharrte, würde die Creatur ewig in jener Einheit, Unendlichkeit und Innerlichkeit verschlungen bleiben, ohne ein eignes, selbst-

ständiges von der Gottheit unterschiedenes Dasein zu erhalten. Um daher die ewigen göttlichen Urbilder in ihre äußern Abbilder oder דמות D'muth einzuleiben, muß der heilige Geist als die mütterliche ausgebährende Liebe sich selber in die Abbildlichkeit einführen.

§. 270. Die Hervorbringung der äußern abbildlichen Schöpfung als ein reelles in sich bestehendes Sein außer Gott erfolgt, der Kabbalah gemäß, auf dieselbe Weise, wie die Erzeugung der urbildlichen Schöpfung in Gott; nämlich durch die fortgesetzte Selbstbeschränkung. Indem der heilige Geist einerseits die Negativität in seiner unendlichen göttlichen Limitation bis zum Nicht seiner selber, d. h. bis zu dem Grade der Ungottheit denkend negirt, und hierdurch die negative Grundbasis der Creatur magisch producirt, §. 262, also sonach die in ihm, dem Sohne und Vater bloß ideell vorhandene, und daher noch in der Göttlichkeit verschlungene Form der Aeußerlichkeit, als eine reine Nichtgottheit außer sich hervorbringt, andererseits aber das Positive in seiner unendlichen Limitation bis zum Grade des Nicht seiner selber oder bis zum Grade der Ungöttlichkeit magisch denkend negirt, und seine eigne, bis zur Stufe der Ungottheit negirte Positivität als eine ungöttlich göttliche Kraft nach Außen ergießt. Diese ungöttlich göttliche Kraft ist die erschaffene und zugleich schöpferisch wirkende Natur, §. 165—69, die Mutter aller unteren Creaturen; sie ist das creatürliche Abbild der oberen göttlichen oder sephirothischen Natur, §. 258., welche daher wie diese aus den Stufen des Allgemeinen, Besonderen und Concreten besteht, und eine jede derselben wieder unendliche Grade und Abstufungen in sich begreift.

§. 271. Bei dieser Selbstnegation geht aber der heilige Geist nicht wesentlich aus sich hinaus, und verwandelt sich nicht wirklich zur Ungottheit, sondern was da von ihm ausgeht und zur Ungottheit wird, ist bloß das magische Product seiner selber; wobei also seine eigne Göttlichkeit nicht im mindesten verändert wird. Die Natur ist daher bloß das äußere creatürliche Gewand des heiligen Geistes, welche nicht auf dingliche reelle, sondern auf ideelle magische Weise aus demselben hervorgeht. Nach Außen zu ist die Natur ungöttlich und creatürlich, nach Innen aber ist sie als die magische Auswirkung der

Gottheit göttlich, und wird von der Gottheit unmittelbar beseelt [1]).

§. 272. Durch die Natur als der magisch erzeugten ungöttlich göttlichen Schöpferkraft, in welcher das Princip der creatürlichen Sonderung und eignen Wirksamkeit liegt, werden die abbildlichen Creaturen als für sich bestehende gesonderte und selbstständig wirkende Wesen erzeugt. Damit beginnt nun die Form des creatürlichen Außen- und Nacheinanderseyns, §. 137., welche auch in ihrer ursprünglichen reinen Hemmungslosigkeit doch wesentlich von dem Außen und Nacheinander in der göttlichen Welt unterschieden ist; indem die Form des Außen- und Nacheinanderseyns bei der Creatur auf einer angebornen größern oder geringern Passivität beruht; die Passivität aber bei der Gottheit das freie Product ihrer eigenen Activität ist. Daher steht die Gottheit nicht bloß über ihrer eigenen Schiedlichkeit erhaben, sondern was in der Schöpfung auseinander gewunden, und den in der Naturpassivität gebundenen Creaturen als ein schiedliches Außen- und Nacheinanderseyn erscheint, ist für die Gottheit, die über alle Naturpassivität steht, eine Einheit und lautere Gegenwart.

§. 273. So wie nun der heilige Geist sich nicht wesentlich in die Natur verwandelt, sondern die Natur ein freies magisches Product, und äußeres Gewand von ihm selber ist, in welches er blos hinein wirkt, so gehen auch die göttlichen Urbilder nicht wesentlich in ihre Abbilder hinab; sondern bleiben in der Welt der Gottheit, und fließen bloß auf dieselben ein. Was wir also in der Schöpfung Nepfesch, Ruach, N'schamah ꝛc. (§. 138) nennen, sind nicht jene Urbilder in Gott selber, sondern bloß ihre creatürlichen Abbilder; die aber nur durch ihre Urbilder als ihre höhern Principien bestehen.

§. 274. Obwohl nun die dreieinige Gottheit die abbildliche Schöpfung in sich trägt und mit ihrer Kraft erfüllt, welches die Allgegenwart heißt; so stehet sie doch eigentlich mit derselben in keiner unmittelbaren Berührung. Denn solches anzunehmen würde heißen: daß die Gottheit von

---

1) Daher werden die innern Principien der Natur von den Kabbalisten auch S'phiroth genannt.

dem passiven leiblichen Stoffe auf passive Weise afficirt könnte werden; welches durchaus ihrer Unendlichkeit widerstreitet, indem die Receptivität in der Gottheit die Wirkung ihrer eigenen Activität ist (§. 137). Die Creatur existirt daher nicht für die Gottheit kraft der substantiellen Vorhandenheit ihres Seyns, welches selbstthätig auf sie zurückwirkt, und sie leidend afficirt; sondern die Creatur existirt vielmehr bloß für die Gottheit kraft der selbstthätigen Action, durch welche sie schöpferisch hervorgebracht wird. Die abbildliche Schöpfung hat mithin für die Gottheit nur ein Seyn in und durch die urbildliche Schöpfung; gleichwie denn auch der Vater nur in und durch die Besonderlichkeit und Concretheit des Sohnes und Geistes die Schöpfung in ihre Besonderheit und Concretheit hervorbringt und schaut. Eben so existiren auch für die Gottheit die untern Stufen der abbildlichen Schöpfung nur in und durch die obern. Auf gleiche Weise stehet die abbildliche Creatur bloß durch ihre Urbilder in Verbindung mit der Gottheit, und gelanget daher nicht anders zum Vater als nur durch den Geist und den Sohn. Die Kabbalah stellt die Verbindung zwischen der Gottheit und dem abbildlichen Geschöpfe als ein magisches Wechselverhältniß dar: da nämlich der Vater seine unendlichen für das abbildliche Geschöpf unfaßbaren Wirkungen in die Besonderheit des Sohnes, und durch diesen in die Concretheit des Geistes einführt; der heilige Geist sodann seine magischen Wirkungen durch die obern Urbilder in die untern Abbilder von Stufe zu Stufe einfließen läßt; wodurch das Unendliche sich in die Form des Endlichen kleidet, und in die Zeitlichkeit eingreift, ohne doch dabei den innern Character seiner Unendlichkeit zu verlieren. Auf umgekehrte Weise wirkt hingegen die abbildliche Creatur auf die Gottheit zurück; indem nämlich die äußern Werke, die sie vollbringt [1]), ihrer magischen Kraft nach §. 252 sich in den obern Urbildern gleichsam einzeichnen, so daß also das ganze äußere Leben des Geschöpfes mit allem seinem endlichen, zeitlichen Thun und Wirken, sich ver-

---

1) Wie das Geschöpf ein Product der Gottheit ist, so sind die Werke, die das Geschöpf vollbringt, seine eigne Producte, wobei die Gottheit nur mittelbar mitwirkt. Sie sind also das wahre von Gott unterschiedene Nichtich.

innerlichet und vergeistiget, und sich in der Ewigkeit und Unendlichkeit reflectirt; mithin die Gottheit keineswegs auf zeitliche, endliche und leibliche, sondern auf ewige, unendliche, geistige Weise erregt und sollicitirt wird [1].

§. 275. Durch die Natur bringt die Gottheit die abbildlichen Geschöpfe ins Daseyn, und offenbart sich denselben in ihrer unendlichen Allmachtswirkung; aber sie selbst ist hinter der Natur verborgen. Die Geschöpfe schauen also in der Natur nur die äußern Gewänder der Gottheit; sie müßten daher bloße äußere Naturwesen bleiben, so nicht die dreieinige Gottheit mittelst des heiligen Geistes, als der mütterlichen Kraft, durch welche die Creaturen ausgeboren werden, sich in die Natur einsenken und die ganze Schöpfung mit ihrer unmittelbaren Gegenwart erfüllen würde. Diese Manifestation des heiligen Geistes in der Natur, welche als das Uebernatürliche im Natürlichen selber die Form der objectiven Natur annimmt, heißt im Allgemeinen die Sch'chinah oder Einwohnung (§. 183), und ist von doppelter Art, erstens bloß äußerlich anschaulich, zweitens, innerlich geistig vernehmbar [2].

§. 276. Durch die Einwohnung des heiligen Geistes wird die Creatur zwar von unten nach oben aus der Natur zum Uebernatürlichen gezogen, und mit göttlichem Leben erfüllt; aber mit ihren obern Urbildern und dem Innern der dreieinigen Gottheit noch nicht vollständig verbunden, sondern zu dieser Verbindung bloß disponirt. Denn die Sch'chinah ist nicht das innere Urwesen der Gottheit selber, sondern bloß ihre Wirkung und Hinterseite [3]. Mit dem innern Göttlichen kann die Creatur nicht anders vereiniget werden, als insofern die dreieinige Gottheit sich der Schöpfung in der Form der Idealität manifestirt. Solches geschieht durch die creatürliche Einleibung in der allgemeinen J'chidah, in der der Vater, Sohn und Geist zugleich vereiniget ist (§. 268); welche von dem heiligen Geiste oder der göttlichen

1) Hierüber in dem folgenden Theile das Weitere.

2) Im allgemeinen Sinne versteht die Kabbalah unter Sch'chinah jede Wirkung des heiligen Geistes.

3) 2 Mos. 33., 20—23.

Jungfrau als Creatur ausgeboren wird [1]; zugleich aber den heiligen Geist beständig wieder aus sich ausgießt. — Obwohl nun in der J'chidah die ganze dreieinige Gottheit vereiniget ist; so tritt dieselbe doch eigentlich im Gegensatz der Sch'chinah oder der objectiven Wirkung des mütterlichen Geistes, in der Eigenschaft des Sohnes oder des activen väterlichen Princips, in dem zugleich der obere verborgene himmlische Vater wohnt, in die Offenbarung.

§. 277. Der heilige Geist ist also das mütterlich ausgebährende Princip, in und durch welchen die ganze abbildliche Schöpfung bestehet, und mittelst dessen die Gottheit sich dem Geschöpfe offenbart, und dasselbe mit sich vereiniget. Alle Creaturen sind und leben in dem mütterlichen Geiste; er umschließt und trägt die ganze Schöpfung, und erfüllt sie mit seiner allbelebenden Kraft, gleich einer Mutter, die ihre Kinder nährt, und mit sorgsamer Liebe über sie wacht [2].

§. 278. Wie nun der heilige Geist nach seiner absoluten ewigen Ansichheit einerseits das concret auswirkende, immanent gestaltende, andererseits aber auch wieder das einende Princip bezeichnet; indem er als das Wollen der Allheit die offenbarte Vielheit seiner selbst beständig wieder in Einheit verwandelt, und sich und den Sohn ewig in den Vater zurückführt, solchergestalt also den Vater in der ewigen Liebe und Uebereinstimmung mit sich selber, als der Einheit, Vielheit und Allheit, verherrlichet, und ihn zum ewigen Ausgang und Zeugung seiner selbst erregt (§. 105); so ist auch der heilige Geist in Beziehung auf die ewige Selbstnegation der Gottheit zur Erzeugung ihres creatürlichen Ebenbildes, einerseits das Concrete sondernde, Vielheit ausgebährende Princip, welches den Vater und Sohn in seinem unendlichen Schöpfungswollen ma-

---

1) So wie der Sohn seiner göttlichen Natur nach von dem Vater gezeugt wird, so wird er dagegen seiner creatürlichen Natur nach von dem heiligen Geiste, der obern himmlischen Jungfrau erzeugt. Die heilige Jungfrau, durch welche der Sohn Gottes in die irdische Menschheit eingeboren wurde, ist daher das reine Gefäß und creatürliche Abbild des heiligen Geistes; so wie denn auch die Kirche alle jene mystische Prädicate der heiligen Jungfrau zueignet, welche die Kabbalah dem heiligen Geiste beilegt.

2) Die mütterliche Liebe würde in der Creatur nicht zu finden seyn, läge ihr Grundtypus nicht in der Gottheit.

nifestirt, und durch die reale, concrete Hervorbringung der Creatur verherrlicht; andererseits ist er aber als der ewige Eingang der Gottheit, oder als die ewige Liebe der All- und Einheit zu sich selber, zugleich auch wieder das mütterlich einende Princip, welches die unendliche Vielheit der Creatur beständig zur Einheit vereiniget, das Aeußere nach Innen wendet, und das Geschöpf zu seinem Schöpfer ziehet. Daher der heilige Geist, indem er die Creatur dem Sohne und Vater als deren reines Ebenbild beständig zurückgibt, und gleich einer frohlockenden Mutter [1]) ihre Kinder dem himmlischen Gemahl als ein Opfer der Liebe darbringt, Vater und Sohn durch die Einsgewordenheit ihres creatürlichen Ebenbildes mit sich selbst, in unendlicher Liebe zu demselben verherrlichet, und sonach beide zur ewigen Zeugung und zur Liebe gegen die Creatur erregt [2]); so daß die Gottheit, wie sie nach Innen zu mit sich selber eins, auch nach Außen zu mit dem Nicht ihrer selber einig, und gleichwie sie selig in dem Genusse ihrer eignen von sich selbst empfangenden Vollkommenheit (§. 114), auch selig in dem Genusse ihrer sich mittheilenden und selbst entäußernden Liebe ist (§. 232).

§. 279. Solchemnach hat also die Gottheit ein zweifaches Leben: ein Leben in sich selber, so ihr inneres positives substantielles Wesen ausmacht; und ein Leben in und für das Geschöpf, welches ihr äußerliches, negatives, accidentelles Seyn bezeichnet. Diese Aeußerlichkeit, wobei die Gottheit blos in und für das Geschöpf lebt, zu seiner Endlichkeit sich herabläßt, und gleichsam sich selber von der Creatur abhängig macht, ist wie bemerkt, keine Unvollkommenheit für sie, sondern vielmehr grade der Ausdruck ihrer höchsten Vollkommenheit. Denn jene unendliche Liebe zur ewigen absoluten Einheit und Harmonie, die sie bestimmt in Beziehung auf sich selbst in ihrer unendlichen, überschwenglichen, mangellosen Selbstkraft sich zu bejahen, ist es auch, die sie unaufhörlich erregt in Beziehung zu dem Nicht ihrer sel-

---

1) Offenbarung Johannis Cap. 1. 8.
2) Dieses ist eine allgemeine Grundlehre der Kabbalah.

ber, sich zu entäußern, und um denselben Realität und Antheil an der Seligkeit des Seyns zu geben, selber in die Negativität einzugehen. Denn die Creatur kann nur bestehen durch den fortgesetzten Act der göttlichen Selbstbeschränkung; das Seyn der Creatur ist lediglich bedingt durch das Nichtseyn der Gottheit. Weit entfernt also, daß diese Selbstnegation eine Unvollkommenheit für die Gottheit wäre, so ist diese ewige Sichselbstentäußerung grade der Ausdruck ihrer unbedingten mangellosen Vollkommenheit — also Liebe — sich selbst hingebende, opfernde Liebe der Gottheit ist das große Geheimniß des geschaffenen Daseyns!

* *
*

§. 289. Da die Creatur als eine leidende Gewordenheit in dem Zustande der Aeußerlichkeit zu seyn anhebt, und die Autonomie und Innerlichkeit erst die secundäre Folge ihrer eignen freien That ist, so wird dieselbe, sowohl in sich, als mit der Gottheit, ursprünglich in einer bloß äußern anerschaffnen Naturverbindung stehen; oder, wie die Kabbalah sich ausdrückt, mit der Gottheit von hinten verbunden seyn; daher die innere Vereinigung von Angesicht zu Angesicht erst von der freien Mitwirkung des Geschöpfes abhängig ist. Das Verhältniß zwischen der Gottheit und der Creatur beruhet demnach auf einer freien Wechselwirkung. Die Schöpfung ist also kein bloßes stabiles Naturseyn, sondern ein lebendiges Werden; und hat mithin eine Geschichte. Ehe wir nun auf dem bisherigen Wege der Speculation die Geschichte des Universums verfolgen, wollen wir erst durch Betrachtung der gegenwärtigen bestehenden Verhältnisse in der menschlichen Natur (§. 20) uns hiezu einen Uebergang bahnen. Wir verlassen daher unsern bisherigen speculativen Standpunkt, und gehen wieder, wie in dem ersten Theile, auf das Gebiet des Historischen über.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und das Verhältniss des Wissens zu dem Glauben.

§. 281. Obwohl der menschliche Geist in seinen Speculationen bis zu dem Unendlichen, Ewigen und Uranfänglichen sich zu erheben vermag, so schöpft doch die philosophirende Vernunft die Fülle ihres intellectuellen Wissens nicht rein aus sich selber, sondern alles menschliche Wissen ist, der innern Autonomie unsers Geistes ungeachtet, zugleich ein von außen bedingtes. So wenig der Mensch die Fähigkeit besitzt, obgleich in seinem Geiste die Kategorien der Natur als selbstthätige Denkgesetze liegen, sich einen Begriff von der äußern Welt zu bilden, wenn ihm alle Sinne verschlossen wären, §. 48, so wenig ist er im Stande, ohne höhere Mitwirkung rein aus eigener Vernunft sich eine klare Idee von dem Uebersinnlichen und Göttlichen zu machen.

§. 282. Könnte der Mensch, wie der einseitige Rationalismus behauptet, bloß aus der reinen Spontaneität seines eigenen Denkens die Gottheit erkennen, so wäre ein solches selbstthätige, von außen ganz unbedingte Wissen in der That ein absolutes, productives oder schöpferisches Erkennen. Ein solches selbstständiges, productives Wissen ist aber seiner Natur nach auf keine andere Weise möglich, als in so fern das Wissende und Gewußte eins und dasselbe sind. Sollte die Vernunft also die Gottheit rein aus sich selber erkennen, so müßte sie durchaus identisch mit der Vernunft seyn; was aber allen specifischen Unterschied zwischen

dem Schöpfer und der Creatur aufheben würde. Nur der Pantheismus, dem die Gottheit ein bloßer Namen, und weiter nichts als die unendliche, absolute Indifferenz der vorhandenen Differenz ist, kann sich vermessen, der Vernunft eine absolute, selbstständige Erkenntniß Gottes zuzuschreiben; denn der pantheistische Gott, als die einfache, absolute Einheit und Indifferenz wird allerdings seiner Form nach von der Vernunft auf selbstthätige Weise ohne alle weitere Vermittlung erkannt. Die wahre Philosophie hingegen, die sich aus jenem unseligen pantheistischen Irrthume errettet, und für welche die Gottheit keine bloß potenzielle Indifferenz, sondern als die Fülle und das Leben aufgegangen ist, muß consequenter Weise der Vernunft die selbstständige, positive Erkenntniß des Uebersinnlichen allerdings absprechen.

§. 283. Die Gottheit allein ist das ewige, selbstständige, absolute Sein und Leben, das auf absolute, selbstständige Weise alles in sich ist, und alles in sich hat, ohne irgend etwas zu bedürfen, und von Außen zu empfangen. Die Gottheit ist daher das allein schlechthin Active und Positive, in welchem keine Art von Negation und Leiden sich findet. Die Creaturen sind zwar auch selbstthätige Wesen, denn „Gott ist ein Gott der Lebendigen und nicht der Todten;“ allein ihre Selbstthätigkeit, die sie nicht aus sich, sondern aus der ewigen Urquelle des Lebens besitzen, ist keine absolute, positive, sondern eine negative, durch Receptivität beschränkte Spontaneität. Dieses Receptive in den Wesen macht eigentlich den Character ihrer Endlichkeit aus, denn alle Receptivität und Afficirbarkeit setzt einen bestimmten Mangel von positiver Realität voraus. Die Spontaneität in den Geschöpfen, die aber nie und auf keine Weise als eine reine absolute Activität, sondern stets durch Receptivität limitirt erscheint, ist also das Allgemeine, Unendliche, Gottähnliche; die Receptivität hingegen das Besonderheitliche, Endliche, oder das eigentliche creatürliche Princip in den Geschöpfen; und je mehr geistige Activität ein Wesen besitzt, je Gottähnlicher ist es. Die endlichen Creaturen, als die besonderheitlichen Abbilder der Gottheit, bilden daher keine Mechanismen und todte passive Gefäße, sondern sie sind selbstthätige, lebendige Wesen, wie die Gottheit auch lebendig ist. Aber sie besitzen ein ganz anderes, von

dem göttlichen specifisch verschiedenes Leben. Denn wenn die Gottheit das ewige selbstständige Positive, oder das unendliche absolute Plus, so sind die Creaturen das Negative, oder lebendige besonderheitliche Minus, das nichts für sich selber ist, darum ewig zu dem unendlichen, positiven Plus Sehnsucht trägt, in und durch welches es einzig und allein besteht. Die endlichen Wesen, als die creatürlichen Abbilder der Gottheit, haben daher gleichsam nur ein weiblich thätiges Dasein, §. 118., welches bloß im Empfangen und befruchtet werden lebt; das Empfangene aber lebendig in sich hinein, und zugleich selbstthätig wieder aus sich herausbildet, und sonach die Gottheit sammt dem All der Schöpfung als einen lebendigen Reflex in sich abspiegelt und verherrlicht.

§. 284. In jedem lebendigen Geschöpfe findet sich demnach Thätigkeit und Empfänglichkeit. Dieser Gegensatz, auf dem alle Creatürlichkeit beruht, läuft durch alle Stufen und Systeme fort; er zeigt sich nicht bloß im Leibe, sondern auch in der Seele, ja selbst im Geiste; er herrscht im Allgemeinen eines jeden individuellen Organismus, wie im Besondern eines jeden speciellen Theiles. Denn nirgends gibt es in der ganzen Schöpfung, im Physischen wie im Geistigen, eine Thätigkeit, die nicht zugleich durch Receptivität beschränkt wäre; so wenig irgend eine Empfänglichkeit zu finden, die der Thätigkeit ganz ermangelt. Das active Princip ist die Form, §. 41., 119., oder das allgemeine Unendliche in jedem Wesen, vermöge dessen es sich als relative Einheit in der Gleichheit von sich selber setzt, und solchergestalt die absolute göttliche Einheit nachbildet. Das active Princip besteht daher in einem lebendigen, aus sich heraus wirkenden Produciren, Formen, Gestalten und Einigen, welches sich im Leiblichen auf leibliche, im Geistigen auf geistige Weise äußert; denn dem Leibe wie dem Geiste liegt dasselbe typische Gesetz unter [1]). Das empfängliche Princip ist

---

1) Das active Princip findet sich sowohl in der Hinter- als in der Vorderseite der Creatur: dort als bewußtlose; hier als bewußte Selbstthätigkeit. Ueberall bildet das Bewußtlose die Grundlage des Bewußten (§. 124).

das Endliche beschränkte in den Wesen, vermöge dessen ein jedes Individuum in seiner Allgemeinheit ein besonderes, in seiner Thätigkeit ein leidendes bildet, daher von den ihm entsprechenden andern Besonderheiten als dem Stoff leidend afficirt wird. Wir wollen zuerst von dem activen Principe handeln.

§. 285. Wie jeder Organismus das typische Gesetz seiner formenden und sich ausgestaltenden Thätigkeit den sogenannten Bildungstrieb auf lebendige, selbstthätige, jedoch bewußtlose, blind nothwendige Weise in sich selber hat, so liegen auf gleiche, selbstthätige, jedoch höhere, innere, nothwendige Weise, §. 128, in der Intelligenz (in der Hinterseite derselben) die Gesetze eines ideellen Formens und Bildens, — nämlich des Denkens [1]); denn das Denken ist in der That nichts anderes, als ein inneres ideelles Construiren und subjectives bewußtes Nachbilden der objectiven Verknüpfung des Seyns; da wir nämlich das objective, reale, besonderheitliche Wesen aus seiner allgemeinen Form auf nachbildliche Weise in uns erzeugen, und solchergestalt die Dinge selbstthätig durchdringen, und gleichsam zu unserm ideellen Eigenthum machen. Allein der menschliche Geist trägt nicht nur mit innerer apriorischer Nothwendigkeit die relative Form der geschaffenen Natur, sondern selbst auch die absolute Form der schaffenden Gottheit in sich, und solches ist nicht wohl anders möglich, da er das Ebenbild und Gleichniß seines Schöpfers darstellt, zu dessen Lob und Verherrlichung er hervorgebracht ist. Auch in dem göttlichen müssen wir uns, so es dem Menschen überhaupt vergönnt ist, mit zarter, ehrfurchtsvoller Scheu von solchen hohen, überschwenglichen Geheimnissen zu sprechen, in einem gewissen Sinne Form und Inhalt, oder Ideelles und Reelles, obwohl in unzertrennter Einheit denken.

§. 286. Das göttlich Formelle ist die absolute, autonomisch sich aus sich selber setzende Einheit und ewige Selbstgleichheit; das göttlich Reelle aber die Einheit und harmo-

---

1) Der freie, bewußte, sich selbst bestimmende Act des Denkens gehört der Vorderseite an. Der innere, lebendige aber bewußtlose Grund des Denkens, oder die innere Einheit und Synthesis bildet hingegen die Hinterseite in der Creatur.

nische Selbstgleichheit als Gesetztheit der unendlichen Qualitäten. Die absolute Form der Einheit und Selbstgleichheit, mit der die Gottheit sich selber setzt, und welche zugleich das typische Princip der Form aller relativen endlichen Existenz bildet, trägt der menschliche Geist allerdings auf innere, selbstthätige Weise in sich, und dieses macht ihn allein zum Ebenbilde der Gottheit, und gibt ihm die Fähigkeit, sich zu seinem Schöpfer zu erheben, auf Gott ähnliche, absolute Weise das Göttliche zu erkennen, und gleichsam selber in die Gottheit eingestaltet zu werden. Die Idee der unendlichen, göttlichen Einheit und Absolutheit liegt daher auf keine passive, sondern auf eine völlig active Weise in dem menschlichen Geiste, und braucht ihm sonach nicht erst durch eine äußere Kunde mitgetheilt zu werden. Denn gleich wie die kosmischen Denkgesetze (die Kategorien) uns nicht von Außen kommen, sondern lebendige, selbstthätige Actionen des, das Werk der Schöpfung nachbildenden creatürlichen Verstandes sind, so ist auch jenes höchste Gesetz in uns, vermöge dessen wir die göttliche Einheit und Absolutheit nothwendig denken müssen, nichts anderes, als die höchste Lebensaction der Einheit und Selbstthätigkeit unseres vernünftigen Geistes, der als Ebenbild der absoluten göttlichen Vernunft sein Urbild auf absolute, selbstthätige, gottähnliche Weise erkennen, und gewissermaßen in sich selber reproduciren soll. Denn wäre unsere Vernunft [1]) nicht selber eine selbstthätige, gottähnliche, autonomische Kraft, läge in ihr nicht gleichsam das Formelle der Gottheit, so könnte sie sich unmöglich die Idee der absoluten, unendlichen, gottähnlichen Einheit denken; da nur ein Aehnliches das andere zu erkennen vermag. Ja die Idee der absoluten göttlichen Einheit und Unendlichkeit kann durch keine Art von äußerer Offenbarung dem Geiste mitgetheilt werden, indem das Absolute, Nothwendige seiner Natur nach bloß auf innere selbstthätige Weise, §. 41, erkennbar ist. Gleich wie daher die Gottheit die unendliche Autonomie (die absolute Vernunftkraft) ist, die sich mit innerer, absoluter Frei-

1) Die sich zu dem Verstande gleichsam wie die Gottheit zu der Schöpfung verhält.

heit selber bedingt, und sich aus sich selber erkennt, so muß auch ihr Ebenbild, der Mensch, der zur Freiheit und Selbstthätigkeit bestimmt, gleichfalls eine relative, selbstständige Autonomie, und folglich einer ähnlichen, selbstthätigen Erkenntniß fähig seyn: so zwar, daß diese selbstthätige Erkenntniß auf keiner äußern passiven Mittheilung, sondern lediglich auf der innern lebendigen, durch den fortwährenden Schöpfungsact immer neu erhaltenen Homogeneität und Uebereinstimmung zwischen der relativen endlichen mit der absoluten göttlichen Vernunft beruht.

§. 287. In so fern haben also allerdings die Rationalisten recht, wenn sie behaupten, die menschliche Vernunft besäße die Fähigkeit, unabhängig von Außen, die Gottheit aus der innern Autonomie des Denkens zu erkennen. Allein ein solches Erkennen ist, wie dieses auch bei den übrigen Kategorien des menschlichen Verstandes der Fall, an sich nur ein formales, negatives Denken, dem es an allem Gehalte, an allem Leben, und jeder wahren Beseligung gebricht, und daher kein reelles Wissen genannt zu werden verdient. Denn die Gottheit ist keine bloß abstracte Begriffsform, sondern eine lebendige Realität, die, wenn von ihr eine Erkenntniß möglich seyn soll, nicht bloß auf ideelle Weise durch das reine abstracte Denken begriffen, sondern zugleich auch auf reale Weise durch die Anschauung (insoweit es nemlich dem Geschöpfe überhaupt vergönnt ist, einen Blick in die überschwengliche Erhabenheit seines Schöpfers zu thun) erkannt werden muß.

§. 288. Dem selbstthätigen Principe der Form steht in der Creatur gegenüber die Empfänglichkeit für den Stoff. Dieser Gegensatz, auf dem das ganze creatürliche Daseyn beruht, herrscht in allen Theilen und Stufen des Lebens, und findet sich daher, wie schon bemerkt, sowohl in dem Leibe, wie in der Seele, als auch in dem Geiste. So wie der organische Leib mit seinen verschiedenen Assimilations-Werkzeugen, und die Seele mit ihren mannigfaltigen Sinnesorganen der äußern irdischen Welt zugekehrt ist, um die Influenzen derselben selbstthätig in sich aufzunehmen, so besitzt auch der Mensch in dem tiefsten innersten Centrum, oder in der Hinterseite seines leiblichen, seligen und geistigen Wesens ein ähnliches, zwar in unserm gewöhnlichen irdischen Leben meist getrübtes,

jedoch nie ganz verschlossenes, aus mannigfaltigen Gradationen bestehendes Organ, für die höhere, unsichtbare, geistige Welt, §. 129, durch welches er nach dem Maße der innern, eröffneten Stufe desselben fähig wird, das Geistige und Göttliche unmittelbar inne zu werden, und die mannigfaltigen Manifestationen aus der höhern Welt als wirkliche Realitäten in sich lebendig zu percipiren. Nicht bloß der Geist hat ein solches Organ für das Geistige und Göttliche, sondern auch die Seele, §. 139 — 152; indem sich in ihr die von Oben (durch den Geist) empfangenen Eindrücke in der Phantasie zur Besonderlichkeit der Vorstellung ausgestalten. Daher die Einbildungskraft den Uebergang von dem Unendlichen ins Endliche bildet; wie sie denn zugleich auch wieder die Schwinge ist, auf der sich das an die Erde Gefesselte zum Himmel erhebt. Aber auch das leibliche Leben, oder das Nepfesch besitzt seiner ursprünglichen Natur nach ein solches höheres Organ, vermittelst dessen die Einwirkungen aus der oberen Welt in ihm zur reellen Concretheit übergehen, §. 148.

§. 289. Unter jenem höhern Organe im Geist darf man sich freilich eben so wenig einen materiellen Sinn denken, als man die Einwirkungen auf dasselbe aus der intelligibeln Welt wie materielle physische Eindrücke sich vorstellen soll, §. 140. Die Einwirkungen auf das innere, intellectuelle Organ sind lauter unmittelbare geistige Influenzen, bei denen der Geist zwar im Zustande leidender Receptivität sich befindet (weil auf ihn eingewirkt wird); welches aber eine rein dynamische magische, keineswegs aber wie bei den äußern Sinnen eine grobe physische Passivität ist. Selbst unter den äußern irdischen Sinnen erblicken wir eine Abstufung, wo immer einer höher und dynamischer als der andere ist; welcher große Abstand findet sich z. B. zwischen dem bloß für das innere qualitative Verhältniß der Töne, oder dem für die äußere dynamische Lichtentwicklung empfänglichen Ohr und Auge, und dem groben, nur Materielles und Ponderables wahrnehmenden Tastsinn? Wie sich daher das Ohr und Auge als die geistigsten und am wenigsten physisch passiven Sinne zu den andern Sinnen verhalten, so verhält sich gleichsam jener rein intellectuelle Sinn wieder zu dem äußern Ohr und Auge. Dieses innere geistige Organ ist die Quelle

unserer Kenntnisse von dem Uebersinnlichen; es bildet das Band, das uns mit Gott und der geistigen Welt ununterbrochen verbindet. Denn wenn auch dieses Organ bei den meisten Individuen unsers Geschlechtes seinen höhern Stufen nach verschlossen ist, so ist es doch nicht gänzlich erstorben, sondern immerfort empfängt der Mensch durch dasselbe einen mehr oder weniger fühlbaren Einfluß, wodurch er die Existenz der Gottheit und der geistigen Welt vernimmt, und zu allem Guten begeistiget und bekräftiget wird. Daher jener innere Friede und jenes so selige Gefühl der Nähe Gottes, das wir in jenen Momenten empfinden, wenn es in unserm Gemüthe klar und ruhig, und unser Inneres der Einwirkung des Höhern geöffnet ist.

§. 290. Das Unendliche, Absolute, von dem die Philosophie redet, ist daher in der That kein bloßes Product der reinen Selbstthätigkeit unserer Vernunft, wie dieses jeder Philosoph fühlen wird, der die sogenannte innere Anschauung des Absoluten in sich erfahren, und jenes überschwengliche Gefühl empfunden, womit das Gemüth in solchen Augenblicken der philosophischen Contemplation erfüllt wird. Der Begriff des Absoluten ist nämlich etwas ganz verschiedenes von dem Gefühle des Absoluten. Der Begriff des Absoluten ist nichts als die aus unserer Vernunftselbstthätigkeit abgezogene höchste Denkform, also gleich den übrigen reinen Verstandes-Kategorien für sich selbst eine bloße abstracte Form ohne allen reellen Gehalt, über welchen wir daher selber stehen und der von unserer Reflexion umfaßt wird. Das Gefühl des Absoluten hingegen beruht auf einer wirklichen Realität, die eben so wenig als das reale Daseyn außer uns, durch unser Denken hervor gebracht werden kann, und wobei wir uns zwar allerdings selbstthätig erkennend verhalten, aber unsere Selbthätigkeit mit dem empfangenen Objecte in eins zusammenfällt. Denn was hier von dem Gemüthe empfunden wird, ist etwas, so außer und unabhängig von uns bestehet; das höher und mächtiger, als wir selber, ist; das uns mit unendlicher Allgewalt ergreift, erfüllt, und uns gleichsam in sich selber verschlingt. Es ist daher offenbar eine wirkliche, magisch-geistige Influenz von Oben, und gleichsam der erste schwache Laut der sich in uns offenbarenden Gottheit.

§. 291. Die Empfänglichkeit in den Creaturen ist übrigens, wie schon früher bemerkt, keine mechanische Gefäßlichkeit, keine gleichgültige passive, jedem Eindrucke offene tabula rasa, §. 122. Die Empfänglichkeit bestehet vielmehr in einer innern, lebendigen Receptivität, welche gleichsam, das im Negativen ist, was die Thätigkeit im Positiven. So wie nämlich das thätige Princip die reine Form auf active und positive Weise a priori in sich trägt, oder vielmehr diese Form auf subjective Weise selber ist, so liegt auch der aufzunehmende Stoff auf gleiche apriorische, jedoch negative und passive Weise in der Receptivität: — nämlich als ein Gefühl des Nichtseyns und Nichthabens; also als ein Gefühl des Mangels und der Bedürftigkeit, mithin als ein Sehnen und Verlangen nach dem ihm fehlenden Positiven; so daß es also in der That für die Creatur nichts absolut fremdartiges und heteronomisches giebt, sondern dieselbe durchaus mit allem Daseyn und selbst sogar mit dem Göttlichen in einer innern, lebendigen, autonomischen Beziehung steht. Daher hat der Organismus (wenigstens in seinem reinen, ungetrübten Zustande) gleichsam schon a priori vor einer jeden wirklichen, von Außen geschehenen Anregung eine gewisse Wahlanziehung zu den ihm jedesmal nothwendigen Reizen, wie wir solches an dem Instincte der Thiere, bei Kindern, und insonderheit im magnetischen Schlafe bemerken. Nicht minder trägt die Seele vor allem wirklich empfundenen Genusse schon ein dunkles, unbestimmtes, ihr freilich selber noch unerklärbares Sehnen nach den Genüssen und Freuden des Lebens in sich, so wie im Geiste vor aller gemachten Erfahrung schon ursprünglich die dunkle Ahnung der Welt außer ihm schlummert. Auf gleiche Weise liegt auch in dem Gemüthe vor aller empfangenen Kunde ein inneres Vorgefühl von Gott und den ewigen unvergänglichen Dingen. [1])

---

1) Selbst die Heiligen im Himmel könnten in der Anschauung Gottes keine Seligkeit empfinden, so nicht in ihnen ein bestimmtes Bedürfniß nach Gott, und der göttlichen Herrlichkeit vorhanden; mithin die Gottheit und die göttlichen Qualitäten auf negative Weise in ihnen läge, oder vielmehr diese Negativität des göttlich Positiven sie selber wären.

§. 292. Diese in unserer intellectuellen Receptivität für das Göttliche liegende dunkle, aber zuversichtliche Ueberzeugung von der Existenz Gottes kann man den Gemüthsglauben nennen, im Gegensatze des Vernunftglaubens, welcher auf der in unserer innern, autonomischen Vernunftthätigkeit dunkel gefühlten Idee der göttlichen Absolutheit beruht. Dieser Vernunftglaube, wenn er zur Klarheit erhoben, führt zur Wissenschaft, und von ihm kann man allerdings sagen, daß er ein unvollkommenes, noch unentwickeltes Wissen sey, welches aber von dem Gemüthsglauben als dem eigentlichen Glauben im engern Sinne keineswegs gilt; indem derselbe dem Wissen diametral entgegensteht. Dieses innere Gott ahnende, Gott bedürftige Gefühl ist jedoch ursprünglich ein bloß natürlicher Glaube, der erst durch die Einwirkung von Oben bekräftiget, zur festen Zuversicht erhöhet und zum übernatürlichen Glauben verklärt wird. Weshalb dieser innere lebendig gewordene Glaube „eine Gabe „Gottes [1] und ein eingegossenes Licht von Oben“ [2] heißt. In allen Zeiten, wo lebendiger Glaube in der Welt bestehet, waltet daher ein wirklicher höherer Einfluß auf Erden, welcher die Menschen begeistiget und aus dem Natürlichen zum Uebernatürlichen erhebt, der aber, wenn sich dieselben nach und nach vom Himmlischen abwenden, sich wieder zurückziehet, und sie ihrer eigenen Natur überläßt. In den glaubigen Zeiten befinden sich sonach die Menschen mehr oder weniger in einer Art von übernatürlicher Clairvoyance, aus der sie durch den Unglauben wiederherausfallen; wo sie denn in die Denk- und Gefühlsweise den Glaubigen sich nicht mehr zu versetzen im Stande sind. Dieser auf der Receptivität des Gemüths beruhende Glaube, der an sich schon ein dunkles Schauen ist, wie wir denn jetzt gleichsam nur „durch einen „Spiegel räthselhaft sehen, löſt sich einst in ein klares Schauen „auf;“ [3]) während der active Glaube, der gleichsam nur die Zugabe von jenem ist, zur absoluten Innerlichkeit des Wissens sich erhöhet. Gleichwie indessen das Ac-

---

1) Eph. 2, 8. Koloss. 2, 12. 2 Thess. 3, 2.
2) 2 Kor. 4, 6.
3) 1 Kor. 13, 12.

tive von dem Receptiven nicht wesentlich getrennt ist, so sind auch beide Arten des Glaubens nicht absolut, sondern bloß polarisch unterschieden.

§. 293. Es liegt also auf active und auf receptive Weise sowohl durch den Vernunft- als Gemüthsglauben die Idee Gottes a priori in uns selber. Dennoch aber ist weder das Gemüth, noch die Vernunft ohne anderweitige Zuthat im Stande, die Idee der Gottheit aus sich selber hervorzubringen. Denn so wenig der Mensch, abgeschnitten von allen lebendigen Wesen zum Begriffe seines eigenen Lebens gelangen könnte, obwohl alle Lebenstriebe und Lebensbedürfnisse in ihm liegen; oder so wenig derselbe bei gänzlich verschlossenen Sinnen ein Bewußtseyn von der Außenwelt erhalten würde, obwohl die Form des Seyns auf thätige und der Inhalt desselben auf receptive, dunkel ahnende Weise in seinem Geiste vorhanden; eben so wenig wäre es dem Menschen möglich, die in ihm liegende Idee der Gottheit aus sich selber zur Klarheit zu erheben, wofern dieselbe nicht zuvor durch eine innere oder äußere Einwirkung in ihm rege und lebendig gemacht würde. Ohne eine ursprüngliche und zwar durchaus bestimmte höhere Influenz und Offenbarung wäre nicht nur die Ahnung und der natürliche Glaube an das Daseyn Gottes im Menschen völlig unentwickelt geblieben, sondern, weil es alsdann an den höhern, begeistigenden Prinzipien gefehlt, auch selbst die Gefühle des Guten und Schönen in ihm gänzlich erstickt werden; ja über die gemeinsten Verstandeswahrheiten hätte er nur sehr dürftige und beschränkte Begriffe erhalten können. Denn der Mensch ist (wie jede Creatur) ein bloß weiblich empfängliches Seyn, das zwar die thätige Form, so wie das Bedürfniß und die dunkle Ahnung von allem, jedoch nur potenzialiter in sich hat, und daher nothwendiger Weise, damit die potenziellen Anlagen zur That übergehen können, damit das Gute und Schöne in ihm erweckt, die natürliche Glaubensfähigkeit zum übernatürlichen Glauben belebt, und die schlummernde Vernunftsaction zur Gestaltung der Idee der Wahrheit angeregt wird, des Einflusses von Außen bedarf. Der Mensch hätte also ohne eine solche höhere Einwirkung bei allen seinen göttlichen Eigenschaften ein bloß irdisches, thierisches Daseyn verlebt. Denn da unter solchen Umständen ein jeder dem andern nur als ein physisches, sinnli-

ches Wesen erschienen, so hätte keiner die Fähigkeit gehabt, den andern geistig zu erregen, um sich so in der Gesammtheit zu entwickeln; wie wir solches deutlich an den einzelnen, von der übrigen Menschheit losgetrennten, verwilderten Völkerstämmen und besonders an jenen bedauernswürdigen Individuen erblicken, die das Unglück gehabt, als Kinder unter die Thiere zu gerathen, wo sie unter denselben zur thierischen Wildheit herabsanken. Aus diesem allen erhellt also, daß die erste Anregung zu der menschlichen Cultur, als ein durch traditionelle Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortlaufender Erweckungs- und Belebungsproceß, ursprünglich von der Gottheit ausgegangen, und die Gottheit mithin der erste unmittelbare Erzieher der Urmenschen gewesen seyn müsse. 1 Th. §. 5.

§. 294. Es ist also ganz unrichtig, was so viele ältere und neuere Philosophen, ja sogar manche orthodox seyn wollende Theologen behaupten, daß der Mensch ursprünglich aus eigenem Nachdenken auf die Idee der Gottheit gekommen, und theils durch Furcht, theils durch die Bewunderung der Werke in der Natur zur Erkenntniß und Verehrung Gottes geführt worden seye; was von diesen Philosophen die Naturreligion genannt wird. Es hat weder eine Naturreligion, noch überhaupt ein Naturstand in diesem Sinne, d. h. als Gegensatz der positiven Offenbarung je gegeben, [1] sondern von dem ersten Augenblick seines Daseyns an, muß der Mensch nothwendig in einer ganz bestimmten Beziehung mit der Gottheit gestanden seyn, und eine seinem damaligen Zustande angemessene specielle Offenbarung empfangen haben.

§. 295. Eine bloß allgemeine vage Manifestation der Gottheit durch das Gefühl, wie sie sich der Deist gewöhnlich vorstellt, wäre durchaus nicht kräftig und wirksam gewesen, den Menschen emporzuziehen, und seine zur Ausschweifung und Verwilderung neigende Natur zu bezähmen. Denn um jenem so furchtbaren gewaltigen Zuge

---

1) So gab es auch niemals einen eigentlichen Naturstand des Rechtes, sondern mit der ersten Offenbarung ward zugleich auch ein positives, wiewohl noch einfaches Gesetz für das äußere, einfache Leben gegeben. Bei manchen Völkern, welche in Verwilderung geriethen, trat freilich eine Art von Naturzustand ein. Hierüber in der Folge.

zur sinnlichen Brutalität und zum geistigen Hochmuth im Menschen Einhalt zu thun, dazu gehören wahrlich große und mächtige Incitamente. Hier reicht die Stimme Gottes im Menschen, die sich bloß als ein leises und unbestimmtes Gefühl im innersten Seelengrunde kund gibt, keineswegs hin; indem diese zarte göttliche Stimme, wie wir dieses ja aus unsrer eignen Erfahrung wissen, von der aufbrausenden Leidenschaft bald übertäubt, von dem sophistischen Verstande verdrehet, und am Ende gänzlich hinweg geläugnet worden wäre. — Die Gottheit mußte sich daher dem Menschen nothwendig gleich im Anfange auf eine objective, unzweideutige, völlig bestimmte Weise mit Zeichen und Wundern offenbaren, um sein Inneres zu durchdringen und zu erschüttern, und die Wege des Heils tief und unauslöschlich in seinem Gemüthe einzuprägen.

§. 296. Jene Behauptung, als sey der Mensch ursprünglich durch eigenes Nachdenken auf das Daseyn Gottes gekommen, (eine Vorstellungsweise, die nur solchen Zeitaltern eigen ist, die den richtigen Sinn der Naturreligion, so wie den wahren lebendigen Begriff der Offenbarung verloren haben,) widerspricht durchaus aller Geschichte, indem man in den Saagen der Völker auch nicht die mindeste Spur von einer solchen ursprünglichen autokratischen Entwicklung des Menschen aus der Wildheit zur Cultur findet. Denn alle gebildete Völker fangen ihre Geschichte von einem Zustande ursprünglicher Reinheit an, wo der Mensch in vertrauter Verbindung mit höhern Wesen gestanden, und von denselben in der Religion und den Künsten des Lebens unterwiesen worden. Solche Völker aber, bei denen in spätern Zeiten eine wirkliche Verwilderung vorgegangen, aus der sie nach und nach sich wieder emporgehoben, z. B. die Griechen, bekennen es offen, ihre Cultur und Religion von andern empfangen zu haben. — Kein Volk aber maßte sich jemal an, als hätte es ohne Influenz von Oben oder durch Belehrung von Außen, aus eigenem Nachdenken die Religion und die Cultur erfunden. So weist also alle Geschichte auf Offenbarung, — auf mittelbare oder unmittelbare Lehre von Oben hin[1]).

---

1) Vrgl. die S. 48. unten angeführte Schrift von N. Vogt, worin der Verfasser mit Verwerfung der pantheistischen Ansicht eine lebendige Gottheit, und Offenbarung an die Spitze des Ganzen setzt; und daher auch den zweiten Theil seiner Schrift eine Apokalypse,

§. 297. Da der Glaube an das Daseyn Gottes schon von Jugend auf durch Erziehung und Unterricht in uns entwickelt und zur festen lebendigen Ueberzeugung geworden ist, so scheint uns freilich jetzt die Idee der Gottheit so einfach und natürlich, daß man meint, der Mensch hätte von sich selbst auf dieselbe kommen müssen. Dieses ist eine sehr natürliche Täuschung, die ihren Grund darin hat, weil allerdings die Idee der Gottheit auf potentiale Weise in uns liegt, und unserer Natur wesentlich nothwendig ist, wobei man aber nicht bedenkt, welche äußere Bedingnisse zur Entwicklung dieser, in uns verborgen liegenden Idee erforderlich sind.

§. 298. Ganz in demselben Irrthum befinden sich so viele Philosophen, die da wähnen, unabhängig von aller Offenbarung, rein aus eigener Vernunft das Göttliche und Intellectuelle a priori zu erkennen. Allein so wenig die philosophische Construction irgend eines Naturgesetzes wirklich eine rein von aller Erfahrung unabhängige Vernunft-Operation genannt werden kann, sondern bloß eine rationelle Nachweisung des von außen gegebenen ist, eben so wenig können dergleichen speculative Lehren über das Wesen und die Eigenschaften Gottes für reine Resultate unserer eigenen Vernunftthätigkeit gelten. Freilich vermag die Philosophie über die Eigenschaften der Gottheit in weite Tiefen zu forschen, da ihr bereits die Elemente hierzu durch die Offenbarung gegeben sind. Allein sollte die Philosophie dasjenige wieder zurückgeben, was sie von der Religion empfangen, so würde von ihrem großen Reichthum wenig oder nichts übrig bleiben, und sie würde in völliger Armuth und

---

oder Theodicee der Weltgeschichte nennt. Dieser geniale, reiche und tiefblickende Geist hat in einer Zeit, wo man noch ziemlich allgemein in irrigen Wegen wandelte, von seinem practisch historischen Standpuncte aus, manches anticipirt, worauf späterhin die Speculation erst zurückgekommen ist; so wie er denn, in Bezug auf das Leben und die gegenwärtige Weltentwicklung, gleich einem zweiten Polybius und Tacitus, so vieles prophetisch vorausgesagt hat, was leider in unsern Tagen bereits eingetroffen, und immer mehr und mehr in Erfüllung zu gehen scheint. Daher sind die Schriften dieses Mannes, welche nicht sowohl die einzelnen, empirischen Facta der Geschichte, sondern vielmehr den innern, lebendigen Geist des Geschehenen und zu Geschehenden im Auge haben, und also mehr als eine Philosophie über die Geschichte zu betrachten, von höchster Merkwürdigkeit.

Nacktheit dastehen [1]). Was der Philosoph in seinem Speculiren thut, ist nichts anderes als ein Versuch, das bereits Vorhandene und von Außen Empfangene sich innerlich aus den höchsten Principien der Vernunft verständlich zu machen, indem er für das von Außen gegebene die innern Gründe der Nothwendigkeit sowohl in dem thätigen als in dem receptiven Theile seiner Vernunft aufsucht. Glückt es nun dem Philosophen, einen Gegenstand bis in seine innerste Tiefe zu durchdringen, und ihn in seiner innern vernunftmäßigen Nothwendigkeit zu erkennen, dann erscheint ihm derselbe mit einer solchen Evidenz und innern über alle äußere Erfahrung erhabenen Gewißheit, daß es ihm vorkommt, als habe er denselben aus eigener Vernunft selbstthätig erzeugt, und hätte auch ohne die äußere Erfahrung nöthig zu haben, von sich selbst auf jene Wahrheit kommen müssen. Dieses ist jedoch nicht bloß der Fall in der Ideal-, sondern auch in der Naturphilosophie. Auch hier haben die Gesetze, die ein genialer Geist richtig zu construiren weiß, das Gepräge von reinen ewigen Vernunft-Wahrheiten, die über alle Erfahrung erhaben, ihre Evidenz in sich selber besitzen. Allein warum sind unsern Natur-Philosophen gegenwärtig jene Natur-Gesetze noch gänzlich verborgen, die ihnen vielleicht nach wenigen Jahren als allgemeine nothwendige Vernunft-Wahrheiten erscheinen werden? — und doch tragen wir diese Gesetze auch jetzt schon in uns; und werden dieselben einstens auf dem Wege der Erfahrung gefunden, dann wird man sich wundern, warum man sie nicht schon längst aus ihrer eigenen Idee erkannt.

§. 299. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Göttlichen. Allerdings existirt die Idee der absoluten ewigen Einheit und Selbstgleichheit auf eine positive, selbstthätige Weise in unsrer Vernunft; allein als eine an sich all-

---

1) Alle unsere Erkenntnisse kommen uns also der Regel nach von Außen. Freilich können wohl auch auf dem Wege der Schlüsse, oder durch innere, lichte Blicke Wahrheiten gefunden werden. Allein zur Bildung solcher Schlüsse werden bestimmte, bereits vorhandene Prämissen vorausgesetzt, und zur Entstehung jener lichten Blicke gehört eine adäquate Stimmung der Seele, wodurch das verschlossene, innere Seelenorgan im Menschen angeregt und eröffnet wird, welches aber Alles in dem Zustand roher, ungeschlachter Wildheit unmöglich ist

gemeine und unbestimmte Form, aus der man auf synthetische Weise gar nichts zu folgern im Stande ist; indem es ihr an allem specifischen Inhalte fehlt, welcher zwar auf negative bedürftige Weise ahnend in uns liegt, um aber zur deutlichen und bestimmten Vorstellung zu werden, uns auf eine positive Weise von Außen gegeben werden muß. Daher ist der Theosoph gleich dem Naturphilosophen an die Erfahrung gebunden, indem der erstere eben so gut die Begriffe der Trinität, der Schöpfung, Erlösung, Heiligung &c. erst an die Idee des Absoluten anlegen, als der letztere z. B. die Dimensionen des Raums, die Begriffe von Magnetismus, Electricität, Galvanismus auf die Idee des objectiven Seyns in der Natur übertragen muß. Denn daß der Begriff der Trinität kein unmittelbares Axiom unserer Vernunft ist, sehen wir offenbar daraus, weil sonst jeder speculative Denker nothwendig darauf geführt werden müßte, was doch der Fall nicht ist. Hat nun der Philosoph auf analytischem Wege die innere Verbindung zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern gefunden, und sieht ein, wie dieses in jenem nothwendig bedingt ist, dann kann er freylich den synthetischen Weg betreten, und dasjenige aus dem Allgemeinen herausconstruiren, was er früher in dasselbe hinein construirt hat. Wenn aber der Philosoph sein, ihm früher oft selber bewußtloses analytisches Verfahren dabei vergessen, so kommt es ihm freilich hernach vor, als lägen alle jene Ideen wirklich auf absolute synthetische Weise in der Vernunft. Sie liegen auch wirklich in derselben, aber nur in der göttlichen absoluten Vernunft. Für den Menschen aber, weil er ein weiblich receptives Wesen ist, ist alle Synthesis durch Analysis, durch Erfahrung und Anschauung bedingt; indem erst hintennach das von Außen a posteriori Empfangene von ihm zur höhern Priorität erhoben werden kann.

§. 300. Der Mensch besitzt zwar in seiner Vernunft die Fähigkeit, die Welt um und außer ihm zu erkennen, allein ohne göttliche Offenbarung würde selbst die Welterkenntniß bei ihm völlig unentwickelt bleiben; denn da nur dieses ein wahres Erkennen ist, wo der Geist die Dinge in und aus dem höchsten Principe des Seyns weiß, so würde der Mensch, ohne eine völlig bestimmte Idee der Gottheit, als der lebendigen geistigen Urquelle alles

Daseyns in seinem Wissen, bloß an der Oberfläche der äußern Erscheinung hinstreifen, überall nur das äußerliche Todte und Mechanische gewahren, und weder sich noch das Leben der Dinge in ihrem inneren geheimnißvollen Wesen begreifen. Denn nur in so weit der Mensch das creatürliche Seyn in dem ewigen göttlichen Urleben erkennt, hat er eigentlich ein wahres, inneres, lebendiges Wissen von ihm. Auf gleiche Weise trägt der Mensch das Gebot des Rechten und Guten zwar in seiner eigenen Vernunft, und besitzt das Vermögen, aus innerer freier Wahl für dasselbe sich zu bestimmen. Allein ohne Beziehung auf die Gottheit, als dem lebendigen, selbstständigen Guten, würde das Sittengesetz bloß als ein Gesetz und Ideal der eignen Vernunft erscheinen, zu dessen Realisirung der Mensch sich aus eigenem freien Antriebe selbst bestimmt. Hierdurch könnte zwar wohl eine äußere Sittengemäßheit bewirkt werden, allein das reine lautere Wesen des sittlich Guten ginge dabei völlig verloren, und alles Gute, was der Mensch vollbrächte, würde bloß auf eigne Selbstvergötterung hinauslaufen. So wie das objective Daseyn für unsre Vernunft nur in und durch die Gottheit eine höhere Bedeutung empfängt, so erhält auch die Sittlichkeit nur in Beziehung auf die Gottheit erst einen wahren, innern, sittlichen Werth; denn nur dadurch, daß der Mensch den Grund aller Sittlichkeit auf die Gottheit bezieht, und die Gottheit als das lebendige reale Gute anerkennt, mithin seinen Willen nicht seiner eigenen Vernunft, sondern dem unendlichen, absoluten, heiligen Willen der absoluten Vernunft oder der Gottheit unterwirft und gleichförmig macht, verliert sich jener unreine, alle Sittlichkeit verderbende Zug der eignen Selbstgerechtigkeit; und die Handlung bekommt einen rein ethischen Character, und wird erst zur Tugend. Ohne Gott fehlt daher unserer Sittlichkeit die wahre innere Reinheit und Lauterkeit [1]), und ist ein vergebliches Ringen nach eigner Selbstvollendung, welches sich in seiner innern Unfruchtbarkeit selbst verzehrt. Nur in und durch Gott hat also die Sittlichkeit Leben und Kraft in uns; so wie denn auch der Mensch bei

---

1) Versteht sich blos bei den determinirten Atheisten.

seiner creatürlichen, stets zum Endlichen neigenden Schwäche, ohne unmittelbare göttliche Hülfe, die ihn zum Guten zieht, nie fähig wäre, aus eigner Kraft das Gute zu vollbringen, und in sich herrschend zu machen. Endlich besitzt der Mensch, als individuelles Wesen (dem Leib und der Seele nach) zwar ein eignes, selbstständiges Daseyn, welches seine physische Kraft und Erhaltung in den physischen Elementen, und seine höhern Genüsse und Freuden in der reichen Fülle der Natur, und in dem Umgange mit Seinesgleichen findet. Aber ohne Gott ist auch der höchste Genuß auf Erden leer und mangelhaft; denn der Mensch, der für das Unendliche geschaffen, wird durch das Endliche nicht dauernd befriedigt. Ein Leben, das nicht zugleich von der Quelle des Lebens selber genährt und beseeligt wird, dem fehlt es an aller wahren Kraft und innerer Erfüllung, es ist in seinem vermeintlichen Reichthume arm, in seiner eingebildeten Stärke ohnmächtig.

§. 301. Der Mensch, das creatürliche weibliche Ebenbild der Gottheit, ist nur wahrer Mensch in der innigsten Wechsel-Vereinigung mit seinem unendlichen göttlichen Urbilde; wenn er nämlich nach allen seinen Kräften nach Geist, Seele und Leib von der Gottheit beseelt, bewohnt und durchdrungen wird, und er umgekehrt in Gott will, in Gott erkennt, in Gott liebt und lebt. Nur dann ist seine Stärke in Gott und nicht in ihm selber! Ohne eine solche innige Wechseldurchdringung des Menschen mit der Gottheit ist der Mensch ein dürrer Samen ohne Leben, ein trübes finsteres Chaos ohne Licht, in welchem die rohe Natur die Oberhand hat. Denn der Mensch ist ursprünglich eine bloße Endlichkeit, aber mit der Fähigkeit, sich zum Unendlichen zu erheben, das Göttliche magisch anzuziehen, und von dem Göttlichen auf eine magische Weise durchdrungen, und dadurch demselben ähnlich und selber übernatürlich zu werden. Dieses ist die sogenannte Vergottung, von der alle Mystiker reden; da nämlich der Mensch zwar nicht selber zum Gott wird, sondern seine Creatürlichkeit immer behält, aber durch die Erhebung und Gleichförmigmachung seines creatürlichen Willens mit dem göttlichen Willen (was in der Mystik die geistige Vermählung der Seele mit Gott heißt) dermaßen von der Gottheit durchdrungen, und in die Gottheit verklärt wird, daß er als ein treues Abbild der Gottheit von der göttlichen Vollkommenheit selber parti-

cippirt. Daher Johannes vom Kreutz sagt: „Gleichwie in der Vollziehung der fleischlichen Heurath zwei Ein Fleisch sind, wie die Schrift spricht, also auch, wenn diese geistliche Verehelichung zwischen Gott und der Seele vollendet wird, so vereinigen sich diese beiden Naturen aufs Genaueste zu Einem Geist und Leibe.“

§. 302. Die menschliche Natur hat daher, gemäß der Dreifachheit ihres Wesens, ein inneres nothwendiges Bedürfniß nach einer dreifachen göttlichen Mittheilung. Es gibt sonach eine dreifache Weise göttlicher Einwirkung und Offenbarung auf den Menschen, von denen eine jede derselben wieder vieler Stufen und Grade fähig ist. Nämlich erstens die Heiligung, durch welche der Wille nach und nach zum rein Guten gestärkt, und von der natürlichen Selbstliebe und dem Ankleben an das äußere Creatürliche immer mehr entbunden, und das Herz zu einer immer höhern übernatürlichen Liebe entflammt wird; so daß endlich der Wille und die Liebe des Menschen in einen unendlichen, Gott ähnlichen Willen, und in eine unendliche Gott ähnliche Liebe sich verwandelt, und zuletzt der Mensch von dem göttlichen Willen und der göttlichen Liebe sich so durchdrungen fühlt, daß sein Wille und seine Liebe mit dem göttlichen Willen und der göttlichen Liebe eins wird. Zweitens die Erleuchtung; da die Gottheit den zur übernatürlichen Liebe erweckten freier entbundenen Geist aus der äußern natürlichen Betrachtungsweise der Dinge zur innern übernatürlichen Erkenntnißweise führt, indem sie ihn immer inniger durchdringt, und immer höher in die Ueberschwenglichkeit erhebt; so daß der menschliche Geist von dem göttlichen Geiste zuletzt völlig imprägnirt, und der menschliche Verstand zur Gottähnlichkeit verklärt wird, wo er nichts mehr im natürlichen, sondern alles im göttlichen Lichte, auf eine innere übernatürliche Weise erkennt. Drittens die Verklärung, durch welche der, zur innern übernatürlichen Vereinigung im Geiste gelangte Mensch auch seinem realen Seyn nach von der Herrlichkeit Gottes durchdrungen, und mit göttlicher Kraft erfüllt, endlich sogar, ohne jedoch seine creatürliche Persönlichkeit zu verlieren, gleichsam in das Gewand der Gottheit vergestaltet wird; da er nun, nachdem jede Möglichkeit zu einer disharmonischen Störung in ihm getilgt, das unsterbliche Leben der Gottheit sel-

der erlangt, und der ungetrübten göttlichen Seligkeit theilhaftig wird.

§. 303. Zu dieser innern seligen Einheit mit der Gottheit kann aber der Mensch durch ein bloß passives quietistisches Verhalten keineswegs gelangen, sondern er muß dabei selbstthätig mitwirken. Denn die Vereinigung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ist ein lebendiges Wechselverhältniß der Liebe, indem sich der Schöpfer nur denjenigen gibt, die ihn suchen, und ihm angehören wollen. Der Mensch muß daher in Ehrfurcht und Anbetung der Gottheit sich hingeben, sein ganzes Wesen mit allem seinem Thun und Wirken nach Geist, Seele und Leib in völlige harmonische Uebereinstimmung mit dem Göttlichen setzen, und mit inbrünstiger Sehnsucht die Gottheit in sich anziehen. Nur dadurch kann er des göttlichen Einflusses sich fähig und würdig, und sich zu einer Wohnung der Gottheit machen. Diese ehrfurchtsvolle Anbetung, Hingebung und gänzliche Gleichförmigmachung der Creatur mit Gott, wodurch die Gottheit von der Creatur verherrlicht, und zur Liebe und Vereinigung mit derselben erregt wird, heißt der Gottesdienst im allgemeinen Sinne des Wortes. Ob zwar die Idee des reinen Gottesdienstes eben so gut wie die Idee des Daseyns Gottes, in dem Menschen selber liegt, so mußte dieselbe doch nothwendigerweise dem Menschen als ein bestimmtes Gesetz und Lebensnorm sammt dem Inbegriff aller sittlichen Pflichten von Gott geoffenbart werden, welches die Offenbarung im engern Sinne ausmacht, und jeder anderweitigen Revelation vorhergeht, und dieselbe eigentlich erst bedingt.

§. 304. Obgleich der Mensch durch seine eigne Mitwirkung des göttlichen Einflusses sich fähig machen muß, so ist er jedoch nicht im Stande, sich aus sich selber zur Gottheit emporzuheben. Die göttliche Liebe muß daher nothwendig der creatürlichen Endlichkeit des Menschen entgegen kommen. Um ihn zum Himmel zu ziehen, muß sie sich zu ihm in endlicher Form auf die Erde herablassen, und nicht blos durch rein ideale Kraft seinen Geist, sondern zugleich auch durch geistig reale Mittel seine Seele und Leiblichkeit kräftigen, und so zum Himmlischen und Göttlichen verklären.

* *
*

§. 305. Jenes vollkommne Einsseyn des göttlichen Ebenbildes mit seinem Urbilde wird von der Vernunft als etwas erkannt, das schlechthin seyn soll. Es ist daher offenbar der absolute Normalzustand des creatürlichen Daseyns, mithin einzig und allein der Zweck der Schöpfung. Indessen verhält sich die Sache in der Wirklichkeit ganz anders. Die Welt um uns her erscheint unserm Blicke nicht nur fast ganz verschleiert, sondern die Gottheit ist uns jetzt so sehr verborgen und entzogen, daß deren Daseyn bloß im Allerinnersten, und zwar nur in ganz ruhigen stillen Augenblicken leise vernommen, daher von den meisten Menschen bloß im dunkeln Glauben geahnt, und oft in trüben Momenten gänzlich bezweifelt wird. Unser Wille ist nicht nur zu allem Guten zu schwach, sondern fühlt sich auch durch lauter verkehrte böse Neigungen von Gott und allem Guten positiv abgezogen. Endlich, statt in der Kraft himmlischer Verklärung zu stehen, ist unser Leib ein gebrechlicher thierischer Körper, der den Elementen unterworfen, und allen Arten von Qualen und Leiden Preis gegeben ist, so daß unsere höchsten Lebensgenüsse durch lauter Bitterkeiten immerfort vergällt werden.

§. 306. Dieser Zustand der Finsterniß und Unvollkommenheit kann vernünftigerweise von der Gottheit selber nicht herrühren. Denn es ist ein Widerspruch, zu glauben, die Gottheit, welche die ewige Güte, Harmonie und Vollkommenheit selber ist, habe nicht nur ihre beseligende Gegenwart den Creaturen entzogen, dieselben von sich entfernt und in's Dunkel verstoßen, und ihren eigenen schwachen Kräften überlassen, sondern habe denselben sogar auch noch positiv böse Anlagen eingepflanzt, wodurch ihr Leben befleckt, zerrüttet und namenlos unglücklich worden. Solches anzunehmen, wäre durchaus widersinnig, indem aus dem Guten und Vollkommenen unmittelbar nur Gutes und Vollkommenes hervorgehen kann. Jenes Verbergen der Gottheit, jenes Zurückziehen ihres beseligenden Einflusses, durch dessen Verlust der Mensch in eine so tiefe Finsterniß, Beraubung und Elend versunken, ist also vernünftigerweise gar nicht anders zu erklären, als daß es der Mensch ursprünglich selbst war, der sich der Gottheit entzogen, und indem er freiwillig dem Bösen die Herrschaft eingeräumt, sich zur Aufnahme des beseligenden Einflusses der Gottheit unfähig gemacht.

§. 307. Hier wirft freilich die Vernunft ein, warum die Gottheit den Menschen nicht in ursprünglicher absoluter Vollkommenheit, und innerer untrennbarer Vereinigung mit sich erschaffen, und den Fall hiedurch ganz unmöglich gemacht; oder warum sie, da sie das Verderben der Menschen vorausgesehen, den Fall nicht verhindert, oder den Menschen lieber gar nicht erschaffen, als ihn so unglücklich werden zu lassen. Was nun den ersten Punct betrifft, so muß die Vernunft hierauf sich selber erwiedern, daß Gott dem Menschen die Möglichkeit zum Bösen durchaus nicht nehmen konnte, ohne ihm zugleich die freie Selbstbestimmung und dadurch die Fähigkeit zur Gottähnlichkeit zu entziehen. Denn die eigentliche Gottähnlichkeit des Menschen bestehet darin, daß er aus eigner, ungezwungener, freier Selbstbestimmung mit der Gottheit übereinstimmt und seinen creatürlichen Willen dem göttlichen gleichförmig macht. Ein solcher schlechthin freier gottähnlicher Wille kann aber dem Menschen nicht ursprünglich anerschaffen seyn; denn ein ursprünglich freier absoluter Wille ist nur der Gottheit eigen, die sich in ihrer eignen Autonomie durch sich selber setzt. Eine angeschaffene Gleichförmigkeit des Menschen mit Gott wäre mithin für denselben ein blinder Naturzwang, dem der Character der innern Freiheit und Gottähnlichkeit durchaus mangeln würde. Der Mensch, dem der absolute gottähnliche Wille ursprünglich nicht angeschaffen, oder mit andern Worten, der zum wirklichen Gott nicht gemacht werden konnte, kann also nur durch die freie Wahl (Willkühr) zur Gottähnlichkeit, d. h. zur wahren Freiheit gelangen; indem er seinem creatürlichen, ursprünglich völlig unbestimmten Willen, aus eigner Entscheidung eine Richtung zum göttlichen gibt, und so durch eigne Wahl seinen Willen zur gottähnlichen, absoluten Freiheit erhebt.

§. 308. Der Mensch kommt daher bloß mit der Anlage und Fähigkeit zur Gottähnlichkeit ins Daseyn. Die wirkliche Gottähnlichwerdung aber ist das Resultat seines eignen Thuns, welches freilich ohne den Beistand und die unmittelbare Einwirkung der Gottheit für ihn allein zu vollbringen nicht möglich ist. Der Mensch und so jede intelligente Creatur bestehet demnach aus zwei Seiten, einer theoretischen und einer praktischen. Die theoretische Seite bezeichnet sein natürliches Seyn, in welchem er mit den Anlagen

zur Göttlichkeit, ursprünglich als eine Existenz geschaffen wurde, die weder in noch außer Gott ist (Vergleiche I. Th., §. 191); die praktische Seite hingegen enthält das Ziel und den Zweck seines Daseyns, dem gemäß er von seinen gottähnlichen Fähigkeiten Gebrauch machen, sich zur wirklichen Gottähnlichkeit erheben, und in die Vereinigung mit Gott sich einführen soll. Diese praktische Seite haben alle intelligente Wesen mit dem Menschen im Ganzen gemein, nur sind die Verhältnisse bei dem Menschen von ganz anderer Art als bei den rein geistigen Creaturen.

§. 309. Dieser Gegensatz zwischen dem Theoretischen und Praktischen findet jedoch nicht bloß bei dem Menschen und den höhern Intelligenzen statt, sondern er läuft gewissermaßen durch die ganze Schöpfung fort, bis zu den untersten und äußersten Creaturen, deren Daseyn in einem blos sensitiven Leben bestehet, welches einen äußeren Abdruck des innern höhern intelligenten Lebens bildet; in dem sich daher dasselbe Grundgesetz nur auf tiefere, äußerlichere Weise findet, was in der höhern Stufe auf höhere innerlichere Art existirt. Kein Wesen bestehet aus einem bloß fixen, starren Seyn, sondern alle haben ein Werden, allen liegt gewissermaßen eine Regel und ein Ziel der Erreichung zu Grunde (§. 60). Nicht bloß der Mensch, sondern die gesammte Creatur ist daher zur Perfektibilität geschaffen, die für jedes Wesen nach seiner Art in der neuen Wiedergeburt und endlichen Vereinigung mit seiner Wurzel bestehet. Alles sehnt sich am Ende nach seinem Ursprung zurück, um sich in demselben einzugestalten, und in ihm ein erneutes, höheres Seyn zu finden [1]). Gleichwie daher die intelligenten Wesen nach der innern, übernatürlichen Vereinigung mit der ewigen Urquelle des Lebens streben; so tendiren die äußern Naturwesen nach einer bloß äußern Einheit und Vereinigung mit ihrem Ursprung, und participiren nur auf eine mittelbare Weise von dem innern Uebernatürlichen (§. 207. 208). Kein Geschöpf kann zur wahren Ruhe gelangen, bis es zu seinem Principe zurückgekehrt, von dem es ausgegangen, und denjenigen

---

1) Daher das Seufzen der Creatur nach Erlösung. Römer 8. 22.

Grad von Vollkommenheit erreicht hat; zu dem es erschaffen ist. So wie nun die Creaturen der Veredlung und Perfektibilität fähig, so sind sie auf gleiche Weise auch der Correptibilität unterworfen; welche bei den freien, intelligenten Wesen in einer Verderbniß des freien Willens, bei den äußern Naturwesen aber in einer Verderbniß der Naturtriebe bestehet.

§. 310. Wir kommen nun auf den zweiten Punct des obigen Einwurfs. Hier muß man allerdings gestehen, daß die Gottheit den wirklichen Fall, d. h. die Ausführung der Sünde in ihrer äußern That hätte verhindern, und sonach das Elend, so über den Menschen gekommen, abhalten können. Allein solches wäre weit schlimmer für den Menschen gewesen; denn alsdann wäre das Princip, nämlich die unlautere Begierde der Sünde in ihm verborgen geblieben, er hätte sich selber für rein und schuldlos gehalten, ohne es doch wirklich zu seyn: und diese eigne Selbstgerechtigkeit hätte ihn ganz unfähig zu jener innigen Vereinigung mit seinem Schöpfer gemacht, zu der ein Wesen nur dann gelangen kann, wenn es gänzlich von aller Selbstheit frei, ein völlig leeres Nichts geworden ist. Daher ließ die Gottheit zum Besten der Menschen den Fall, der bereits in den Gedanken des Herzens geschehen war, zur wirklichen Ausführung übergehen; auf daß die Creatur ihrer creatürlichen Nichtigkeit sich völlig bewußt, und durch die fühlbaren Folgen ihrer Sündhaftigkeit zur Reue und Rückkehr geführt werden möchte.

§. 311. Fragt man aber, warum die Gottheit, obwohl sie den Fall und das Verderben ihrer Creaturen vorausgesehen, dennoch die Welt erschaffen? so muß hier die Vernunft, wenn sie nicht in den rohesten, sinnlosesten Fatalismus gerathen will, die Tiefen der unendlichen Allliebe anbetend erkennen, die sich nicht blos darauf beschränkte Wesen hervorzubringen, deren Treue und Gehorsam sie voraussah, sondern die auch in ihrer unendlichen Barmherzigkeit sich herablassen wollte, den Gefallenen wieder aufzurichten, und was der Mißbrauch der verliehenen Freiheit zerstörte, in Harmonie herzustellen.

§. 312. Wenn nun der Mensch selbst in seinem reinen ungefallenen Zustande der entgegenkommenden Liebe Gottes, nämlich der allgemeinen göttlichen Offenbarung, so wie der Erscheinung Gottes auf Erden, und ge-

wisser sakramentalischer Mittel bedurfte (§. 291), damit er die Gottheit finden, sich zu ihr erheben, und endlich in die innige Vereinigung mit derselben gelangen konnte, wie viel mehr ist er dieser Mittel jetzt benöthiget, da sein Verstand gänzlich verwirrt und verfinstert, sein Wille durchaus verkehrt, und sein ganzes Wesen zu schwach ist, um aus eigner Kraft dem Bösen zu widerstehen, und dasselbe in sich auszurotten. Hätte daher die Gottheit sich nicht sogleich des gefallenen Menschen erbarmt, und demselben sich von neuem geoffenbaret, so wäre er in eine völlige Unwissenheit, Verwilderung und Sittenlosigkeit versunken, und die Spuren der göttlichen Ebenbildlichkeit in ihm gänzlich zerstöret worden. — Die ganze Kultur und Humanität auf Erden ist also lediglich das Werk der erneuerten Offenbarung, welche als ein Licht in die Finsterniß geschienen, das Dunkel zu erhellen, die verblichenen Lebenskeime wieder zu erfrischen und zu begeistigen, und den Menschen von seinem Verderben zu erretten (I. Th. §. 138).

§. 313. Durch den Fall verlor der erste Mensch und seine Nachkommenschaft, in der sich der Trieb zur Sünde erblich fortgepflanzt, die Kindschaft des göttlichen Vaters. Der Mensch ward aus dem väterlichen Hause, dessen Herrlichkeit er nicht zu ertragen vermochte, verbannt, um in der Beraubung, des Büßerstandes der Kindschaft von neuem würdig zu werden. Die Offenbarung, die dem Menschen nach dem Falle geworden, ist daher von ganz anderer Art, als sie gewesen, wenn er nicht gesündiget hätte. Wäre der Mensch nicht gefallen, so hätte die Gottheit die ganze Fülle ihrer unendlichen Herrlichkeit über ihr Ebenbild ergossen, und den in der Prüfung erprobten Sohn von einer Stufe der Seligkeit zur andern in freudiger Liebkosung erhoben. Da aber der Mensch gesündiget, so waltet zwar immer noch die göttliche Barmherzigkeit über ihm, doch ward ihm jetzt, zu seinem eigenen Besten, von allem nur so viel mitgetheilt, als er zu ertragen fähig, und ihm zu seiner Führung nützlich und nothwendig ist.

§. 314. Wäre der Mensch in der Vereinigung mit der Gottheit geblieben, so würde die göttliche Mittheilung an alle Menschen zugleich ergangen, und alle Individuen unmittelbar von Gott belehrt und erleuchtet worden seyn. Das Licht, so ein jeder Einzelne von Gott empfangen, hätte zugleich auf alle übrige

gestrahlt, und das Licht der Gesammtheit sich wieder in jedem Einzelnen reflektirt; so daß also die Gottheit dem Einzelnen durch das Ganze und dem Ganzen durch den Einzelnen sich gegeben; und die mittelbare und unmittelbare Revelation in eins zusammen geflossen wäre. Da aber die Menschheit durch ihren Fall sich von der Gottheit abgewendet, und in der großen Masse des Geschlechts Geist und Herz dermaßen verfinstert und verdorben worden, daß sie der unmittelbaren göttlichen Inspiration gänzlich unfähig wurde, so kann die göttliche Offenbarung jetzt nur durch gewisse, auserwählte Werkzeuge geschehen, die gleichsam die Leiter und Canäle des göttlichen Einflusses bilden. Die göttliche Offenbarung ist daher seit dem Falle, für die Gesammt-Masse der Individuen, nur eine mittelbare, die ihnen lediglich von außen kommt, und daher blos auf einem Autoritäts- und traditionellen historischen Glauben beruhet; zu deren Annahme vor Allem ein gewisser Grad von Selbst-Entäußerung und Unterwerfung des Menschen gehört. Doch wirkt der Geist Gottes auch jetzt noch, (freilich auf eine weit schwächere Weise) in jedem einzelnen Individuum fort, um es nach dem Maaße der Reinheit seines Strebens zu führen und zu erleuchten, und ihm innerlich verständlich zu machen, was ihm Noth thut, und es zu fassen fähig ist. Allein die Hauptunterweisung liegt gegenwärtig für einen jeden in der an die Gesammtheit ergangenen und auf dem Wege der Tradition fortgepflanzten äußern Offenbarung; und Niemand hat jetzt das Recht, auf eine innere, specielle Revelation zu warten, um dasjenige noch besonders enthüllt zu bekommen, was an die Gesammtheit ergangen, und bei derselben als göttliche Offenbarung von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden.

§. 315. Die göttliche Offenbarung hat den Zweck, den Gefallenen von seinem göttlichen Ursprung und seiner Bestimmung zu belehren, und ihm die Mittel an Handen zu geben, wie er von neuem die Wiedervereinigung mit seinem Gott erhalten könne. Die wahre Vereinigung mit Gott ist aber nicht anders möglich, als insofern der Mensch seinen bösen Neigungen gänzlich entsagt, und den alten sündhaften Menschen ausziehet. Nur dann wenn, die Creatur von allem Unreinen ausgeleert ist, kann sie die Gottheit wieder in ihren Besitz nehmen, und sie zu einem lebendigen Tempel weihen.

§. 316. Durch göttlichen Beistand ist zwar der Mensch alles zu vollbringen fähig, — aber eines ist's, was selbst die göttliche Allmacht in uns zu bewirken nicht vermag; — nämlich die völlige Reinheit und Lauterkeit bei unseren Handlungen. Denn wenn auch die Gottheit dem Menschen zu der größten Tugendübung und höchsten Selbstentsagung die Kraft verleihen würde, so könnte sie ohnmöglich das Gefühl von Selbstgerechtigkeit hindern, welches ihn notbwendig bei dem Gedanken anwandlen müßte, durch seine Verdienste wieder gut gemacht zu haben, was sein Urvater verdorben. Aber dieser einzige Gedanke würde den größten und erhabensten Handlungen ihren wahren sittlichen Werth benehmen, und jenen feinen Egoismus im Verborgenen nähren, welcher aller Sünde Anfang ist. Hieraus gehet also hervor, daß der Mensch durch seine eigene Sühnung, selbst mit aller Gnade und Beistand Gottes für die begangene Ursünde keineswegs genug thun, und sich die Seligkeit wieder erwerben könne; daß mithin die eigentliche Genugthuung durch ein anderes stellvertretendes Wesen geschehen müsse, welches an der Stelle des Menschen alles trägt und leidet, was jener zu tragen und zu leiden hätte; daß daher der Gefallene die Verdienste jenes Stellvertreters sich blos aneignen müsse, da er nicht sowohl durch sein eigenes Thun und Wirken, sondern lediglich durch die Genugthuung seines Erlösers die Seligkeit zu erlangen fähig ist. Jener Stellvertreter, der selber frei von aller Schuld und creatürlicher Eigenheit seyn muß, um die That einer vollkommenen Genugthuung zu vollbringen, kann nur die Gottheit selber seyn [1]). Dieses ist das große überschwengliche Geheimniß der göttlichen Liebe, die sich durch den Fall geoffenbaret hat, wo das Böse selber Veranlassung zur Eröffnung der unendlichen Quelle der göttlichen Barmherzigkeit geworden. Der Hauptgegenstand der göttlichen Offenbarung an das gefallene Geschlecht (I. Thl., §. 141) ist also das große

---

1) Wir fassen hier den Begriff der Erlösung vorerst blos von dem untergeordneten Standtpunete der Reflexion.

Werk der Erlösung und Heiligung, mit der gewissen Aussicht auf die dereinstige Wiederherstellung der zerstörten Ordnung im Universum, und der völligen Wiedervereinigung der Creatur mit Gott.

* *
*

§. 317. So wird also durch die Vernunft selber die Nothwendigkeit der Offenbarung erkannt; indessen stimmt in unsern Tagen nicht bloß die größte Mehrheit der Philosophen, sondern leider auch eine Menge Theologen dem Glauben an eine positive Offenbarung nicht bei. Nach ihrer Ansicht hat die Gottheit den Menschen als ein freies, selbstthätiges Wesen erschaffen, und ihn mit den nöthigen Vernunft-Kräften ausgerüstet, daß er keiner weitern speciellen Offenbarung bedürfte, sondern geleitet durch die allgemeine Stimme Gottes im Innern, die von gewissen, gottbegeisterten Seelen, welche die Führer der Andern sind, tiefer und klarer empfunden wird, sich aus sich selber zur Mündigkeit entwickelen sollte. Die Nachrichten der Weltgeschichte von einer positiven, göttlichen Offenbarung, die an die Völker ergangen, sind daher bloße Phantasien der früheren Kindheits-Welt, wo der noch unmündige Sinnenmensch seine eigene höhere Selbstständigkeit eben so wenig als die über alle endliche Beziehungen erhabene Unendlichkeit Gottes zu fassen im Stande war, und sich demnach in seiner beschränkten kindlichen Weise das Verhältniß des Schöpfers zu der Schöpfung unter lauter endlichen, individuell menschlichen Bildern vorstellte, und die Gottheit als einen irdischen Regenten und Gesetzgeber, als einen Mentor und Hausvater dachte. Diese, der Erhabenheit Gottes eben so unwürdige — als der menschlichen Vernunft-Selbstständigkeit widersprechende Vorstellungen müssen nun endlich von der mündig gewordenen Vernunft, welche die wahre Bestimmung des Menschen allein zu erkennen fähig ist, als Träume der frühern Kindheitswelt verworfen werden, und an ihre Stelle mündigere, der Erhabenheit Gottes und der Hoheit der menschlichen Natur gemäßere Begriffe treten.

§. 318. Nach diesem Systeme ist es nämlich die Bestimmung des Menschen, als ein freies, selbstständiges Vernunft-

wesen zu leben, einen richtigen vernünftigen Gebrauch von seinen Anlagen und Kräften zu machen, die Gottheit als den Schöpfer, Erhalter und Lenker von Allem in Liebe und Ehrfurcht anzubeten, und der Gaben und Geschenke derselben sich zu erfreuen. Dieser Lehre zufolge ist der Mensch von Geburt aus rein und gut, und das Böse bloß eine durch äußere Umstände bewirkte Entartung des Guten; indem nämlich in dem Conflikte der Lebensentfaltung aus der Reaction des Selbsterhaltungstriebes sich nothwendig Selbstsucht, Neid, Habsucht, Feindschaft und Zerstörungssucht ꝛc. gebiert, und die reinen, physischen Triebe auf eine gleiche excessive Weise gesteigert werden. Das Böse hat daher einen natürlichen Grund. Denn da der Mensch durch die eigne selbstthätige Entwicklung seiner Anlagen das Wahre und Gute erringen soll, so sind im Anfange Irrthümer und Abwege die unvermeidlichen Gefährten der sich selbst versuchenden Kraft, welche aber mit der wachsenden Einsicht nach und nach sich vermindern, und endlich sich ganz verlieren werden, wenn einmal der Mensch zu seiner vollen, intellectuellen Reife gelangt ist.

§. 319. Diese deistische Ansicht, die übrigens in zwei entgegengesetzte Systeme sich theilt, da dieselbe entweder durch den Verstand erfaßt, als kalter wissenschaftlicher Rationalismus, oder mit der Innigkeit des Gemüths ergriffen, sich als subjectiver Gefühlsglaube characterisirt, verkennt eigentlich über dem Unendlichen, Spontanen, das Individuelle, Endliche und Receptive; und stellt daher einerseits den Menschen in einer so abgeschlossenen, unbedürftigen Selbstständigkeit, und andererseits die Gottheit in einer so unendlichen, überschwenglichen Geistigkeit dar, daß zwischen beiden jede individuelle lebendige Beziehung hinwegfällt. Die Gottheit ist zwar an und für sich selber, wie der Rationalismus mit Recht behauptet, eine über alle endliche Relationen erhabene absolute Unendlichkeit; die aber, um das Endliche zu schaffen, zu erhalten und zu führen, nicht anders als auf eine endliche, den Creaturen angemessene Weise wirken kann. Wenn also die Gottheit aus Liebe für die Creatur sich in ihrer Führung zu der endlichen Beschränktheit derselben herabläßt, so ist solches eben so wenig eine wahre Verringerung ihrer Unendlichkeit, als es für sie überhaupt eine Entwürdigung ist, den Gedanken einer endlichen Creatur gefaßt zu haben.

§. 320. Wäre es möglich, selbstständige, ihr selber gleiche unendliche Götter zu erschaffen, die Gottheit hätte aus Liebe alles sich selber gleich gemacht. Allein ein erschaffener Gott ist ein Widerspruch in sich. Jedes geschaffene Wesen ist bloß eine relative Selbstständigkeit, d. h. eine durch Receptivität bedingte Spontaneität, die mithin ihr eigentliches Lebens-Element nicht in sich selber besitzt, sondern dasselbe ganz und gar aus dem ewigen selbstständigen Urprincip des Lebens schöpft. Dieses weibliche Abhängigkeits-Verhältniß, weit entfernt, also für die Creatur eine Unvollkommenheit zu seyn, ist vielmehr gerade die eigentliche Quelle ihrer Seligkeit. Denn da die Creatur weder eine positive Gottheit ist, noch jemal eine solche zu werden fähig, so kann sie nur allein auf dem negativen, weiblichen Wege der Hingabe und Empfängniß von Gott der Göttlichkeit theilhaftig werden.

§. 321. Jene deistische Ansicht, welche in der unseligen Mitte zwischen dem sich selbstvergötternden, idealistischen Pantheismus (§. 78) und dem Glauben an eine persönliche Gottheit schwebt, statuirt zwar einen Schöpfer und ein ewig fortbestehendes Abhängigkeits-Verhältniß der Creatur von Gott; beschränkt jedoch diese Abhängigkeit und Empfänglichkeit auf alle Weise, und erhebt dagegen die eigne Selbstthätigkeit bis zum höchst möglichsten Grade. Dieses ist in der That eine Halbheit, die alles wahre Leben tödtet; da hingegen der entschiedene Pantheismus, welcher die Persönlichkeit Gottes läugnet, und den Menschen zu einer werdenden Gottheit macht, in einem weit consequentern Charakter erscheint. Es gibt hier nur zwei Wege, jeder dritte führt zur Halbheit und Inconsequenz. Entweder ist der Mensch, wie der idealistische Pantheismus lehrt, ein zur Gottheit sich entfaltender Keim; in diesem Falle ist also die Receptivität und Abhängigkeit seinem eigentlichen innersten Wesen völlig fremd, und ein bloß temporeller, vorübergehender Entwicklungsstand; dessen naturgemäßen Verlauf man möglichst beschleunigen und den Menschen so viel als möglich zur eignen bedürfnißlosen Selbstständigkeit erziehen muß. Oder es gibt eine lebendige, persönliche Gottheit; dann macht die creatürliche Receptivität und Abhängigkeit gerade den absolut wesentlichen Charakter der menschlichen Na-

tur aus, und bildet die eigentliche Quelle der menschlichen Vollkommenheit und Seligkeit; daher man jene Receptivität aus allen Kräften nähren und pflegen muß; indem der Mensch, der aus sich selber nichts ist und hat, je conformer und abhängiger er sich von der Gottheit macht, desto mehr an innerm wahrem Leben und gottähnlicher Vollkommenheit gewinnt. Allein einerseits eine persönliche Gottheit anzuerkennen, und doch andererseits den Menschen mehr oder weniger zu einem Gott unbedürftigen, selbstständigen Wesen zu machen, aus dem alles durch eigne Selbstthätigkeit hervorgehen soll, ist eine unselige Halbheit, die dem Leben allen tiefern bestimmten Charakter nimmt, ihm das beseligende Verhältniß der Abhängigkeit raubt, und dafür nicht einmal die scheinbare Begeisterung der pantheistischen Selbstvergötterung gewährt.

§. 322. Der Deismus stehet bloß um eine Stufe höher als der entschiedene Atheismus. Der Atheist läugnet schlechthin die Gottheit, der Deist erkennt und betet zwar eine persönliche Gottheit an, als den Schöpfer und Erhalter des Daseyns, als das ewige Urbild der Wahrheit, Güte und Schönheit und den Regenten der moralischen Weltordnung. Er will aber die ihm verliehene Persönlichkeit nicht an seinen Schöpfer wieder zurückgeben, um in und durch Gott zu denken, zu wollen und zu leben; sondern er möchte gerne seine Persönlichkeit für sich behalten, und neben und ausser der Gottheit bestehen, und sich bloß in eine äußere Conformität mit derselben setzen. Der Deist nimmt also zwar eine Gottheit an, aber gleichsam blos von der theoretischen Seite, d. h. eine Gottheit, die seine innerste, tiefste Eigenheit durchaus nicht in Anspruch nimmt, und daher das Opfer der eignen Persönlichkeit von ihm nicht verlangt; sondern die innerste, individuelle Besonderlichkeit dem Menschen frei überläßt, und bloß in allgemeinen Relationen zu ihm stehet. Dieses ist also in der That ein Läugnen der Gottheit von der praktischen Seite, welches entweder aus einer groben oder feinern Selbstsucht und zum Theil aus einem überwiegenden Hange zum irdischen Sinnenleben hervorgehet. Denn je fester der Mensch auf sich selber stehet, je behaglicher

er sich in dem Sinnlichen fühlt, desto weniger hat sein Herz ein Bedürfniß nach Gott, und empfindet einen wahren Abscheu bei dem Gedanken der hingebenden Annäherung an das Göttliche, wobei es seine falsche Selbstständigkeit, und die üppige Lust des Sinnenlebens zum Opfer bringen müßte.

§. 323. Als eine offenbar rohe Selbstsucht tritt diese Denkart in der gemeinen deistischen Verstandes-philosophie hervor; die, indem sie das kindliche Abhängigkeits-Verhältniß des Menschen zu Gott negirt, und jede innige, lebendige Beziehung zwischen dem Schöpfer und Geschöpf aufhebt, dem Menschen alle Einfalt, Demuth und tiefere Innigkeit raubt, und sein Herz kalt, stolz und eigennützig macht. Versteckter erscheint dagegen diese Selbstsucht in jenem unwissenschaftlichen subjectiven Glaubensdeismus der sogenannten schönen Seelen; eine Lehre, die bei ihrer Gemüthlichkeit den feinsten geistigen Stolz nährt, und daher um so gefährlicher ist, weil sich hier hinter dem Schein der Vortrefflichkeit die blindeste Selbstgerechtigkeit verbirgt.

§. 324. Dieser stolze Deismus, dem es in seiner vermeintlichen Selbstgerechtigkeit so schwer fällt, sich zu beugen, und sich in seiner Sündhaftigkeit zu erkennen, läugnet daher auch das angeborne radikale Böse. Nach ihm ist die menschliche Natur ursprünglich rein und gut, und das Böse bloß eine im Conflicte der Lebensentwicklung nothwendig entstandene Verirrung; daher auch der Mensch aus eigner Kraft dereinst alles Böse tilgen wird, wenn er einmal zur vollen Einsicht und Mündigkeit gelangt ist. Allein dieses ist ein großer Irrthum, indem die Uebung des Guten keineswegs von der Einsicht des Verstandes, sondern vielmehr von der Reinheit des Willens abhängt, und der Mensch sehr klar das Rechte und Gute mit dem Verstande erkennen kann, ohne daß dadurch sein Wille zur Uebung der Tugend nothwendig bestimmt wird.

§. 325. Daß übrigens das Böse keineswegs eine bloße Reaction des Erhaltungstriebes, oder eine zum Uebermaaß gesteigerte Sinnlichkeit sey, ist unläugbar. Denn wäre der Mensch von Natur aus gut, und die Feindseligkeit bloß bei ihm die Folge der eignen Nothwehr gegen den äußern Angriff, so würden, ehe der Mensch in seiner Existenz wirklich bedrohet, dergleichen feindselige

Regungen bei ihm gar nicht entstehen können. Dieses streitet aber wider alle Erfahrung, indem wir nicht bloß bei den Erwachsenen, sondern selbst auch bei den kleinsten Kindern, ohne alle äußere Veranlassung, Ausbrüche von Stolz, Habsucht, Herrschsucht, Unterdrückungs- und Zerstörungssucht erblicken. Am deutlichsten zeigt sich die Sache aber an dem Geschlechtsverhältnisse. Wäre unsre sinnliche Natur rein und unverdorben, und bloß das Uebermaaß der Genüsse bös, wie könnte mit dem Geschlechtstriebe das Gefühl von Schaam verbunden seyn? wie könnte die Befriedigung eines Triebes, der für die Erhaltung der menschlichen Gattung eben so unentbehrlich, als der Genuß der Speise für die Erhaltung des Individuums ist, als eine unziemliche Sache erscheinen, die man auf alle Weise zu verbergen, und in das tiefste Dunkel zu hüllen sich bemühet? Hier ist offenbar die menschliche Natur in dem sonderbarsten Widerspruche mit sich selbst begriffen; indem die Vollziehung eines Actes, auf welchem der Fortbestand des menschlichen Geschlechts beruhet, als etwas indecentes, herabwürdigendes erscheint. Dieser Widerspruch ist durchaus unerklärbar, wenn man nicht annimmt, daß der Urmensch auf einer höhern geistigen Stufe gestanden, von der er herabgesunken, wodurch seine ganze Natur, besonders aber der ursprünglich reine und keusche Act der Zeugung durch wilde sinnliche Lust befleckt worden; weßhalb denn auch nicht sowohl die Fortpflanzung als solche, sondern vielmehr die sinnliche Lust dabei, als eine Entehrung der Würde des menschlichen Geschlechts erscheint; und daher der Mensch, besonders aber das Weib an seine Degradation mit Schaam erinnert wird.

§. 326. Alle dergleichen deistische Lehren sind in ihren Resultaten durchaus weltzerstörend, so wie sie denn auch nur in solchen Zeiten entstehen, und von der großen Menge mit Beifall aufgenommen werden, wenn die Welt wirlich im Processe der Auflösung begriffen ist. Denn jener deistische Vernunft-Gott ist zu abstract und allgemein, er stehet dem Menschen zu fern, und hat keine rechte Wirklichkeit; indem nur dasjenige für uns wahrhaft wirklich ist, was wir auf eine bestimmte Weise, unmittelbar oder mittelbar vernehmen. Ihm fehlt daher alle lebendige Wirksamkeit, weßhalb er auch dem

Leben keine Weihe und Salbung geben kann, so wenig er fähig ist, der Heftigkeit der Leidenschaft zu gebieten, und in dem Unglück und den Momenten der Verlassenheit dem Menschen einen wahren Trost zu gewähren. Der Deist spricht zwar in hoher Begeisterung von der reinen, uneigennützigen, gottähnlichen Tugend, aber wo sind denn die Muster, die jene reine, uneigennützige, von keinem Stolz und innerer Selbstgerechtigkeit befleckte Tugend je erreicht haben? während die Religion solche Vorbilder einer reinen, uneigennützigen, heiligen Sittlichkeit in unzählbarer Menge aufzuweisen hat!

§. 327. So falsch und zerstörend diese deistische Denkart auch ist, so liegt ihr doch, wie jeder einseitigen Richtung in der menschlichen Natur, etwas Wahres zu Grunde. In ihr offenbaret sich nämlich die allgemeine Reaction des activen, autonomischen Vernunftprincipes gegen die faul und geistlos gewordene Positivität. Denn da der allgemeine Lebenszustand der europäischen Menschheit seit den letztern Jahrhunderten immer schlaffer geworden, der Offenbarungs-Glaube zur immer größern Aeußerlichkeit herabgesunken, und die erhabensten religiösen Wahrheiten zuletzt in lauter kleinliche, engherzige Formen eingeengt; und so der lebendige Geist der alten, auf lauter positiven spirituellen Principien beruhenden Institutionen dem Menschen völlig unverständlich geworden, so ging anfangs als Gegensatz dieses entgeistigten Spiritualismus der Materialismus (§. 35.) hervor, der alle höhere geistige Innerlichkeit negirte und alles auf einen bloß äußerlich begreiflichen Mechanismus reducirte; wodurch der letzte Rest des geistigen Lebens getödtet, und alles in gänzliche Flachheit aufgelöst wurde. Gegen diesen groben Materialismus sowohl, als auch gegen jenen, mit starrer Festigkeit sich immer noch behaupten wollenden trüben Spiritualismus erhob sich nun eine neue Opposition in dem sogenannten Kriticismus, welcher von der einen Seite wieder den herrschenden Materialismus, das Spirituelle, und von der andern Seite wieder den in heteronomische und sclavische Passivität versunkenen Spiritualismus, das Princip der freien, geistigen Selbstthätigkeit und Vernunft-Autonomie geltend machte. Damit erhielt die wissenschaftliche Entwicklung der neuern Zeit eine entschiedene Richtung zur Rationalität, indem in allen Zweigen des Wissens das Princip

der Vernunft-Autonomie immer mehr zur Herrschaft gelangte, und die sogenannte Positivität als etwas Irrationales betrachtet ward.

§. 328. Seit dieser großen geistigen Revolution handelt es sich nun um Wissen und Glauben. In zwei Partheien ist gegenwärtig das Zeitalter geschieden, in die rationalistisch philosophische, welche die Vernunft über Alles stellt, und in die Supranaturalisten oder die Anhänger an das alte Positive, welche den Glauben gegen die Anmaßungen der Vernunft aufrecht zu erhalten streben. Der strenge Supranaturalist verlangt eine unbedingte Unterwerfung unter den Gehorsam des Glaubens, und will in religiösen Dingen der Philosophie durchaus keine Stimme einräumen. Nach seiner Behauptung sind die Gesetze unsrer Vernunft bloß von subjectiver, keineswegs aber von objectiver, innerer absoluter Nothwendigkeit. Daher dieselben auch nicht weiter als nur in der geschaffenen Welt gelten, und sich keineswegs auf die Gottheit erstrecken, welche erhaben über jede gesetzmäßige Nothwendigkeit, nach freiem Willen gewisse Gesetze anordnet und in uns legt, die aber bloß für uns allein gelten, und außer unsrer Welt gar keine Anwendung haben. Woraus also folgt, daß die Gottheit durchbas kein Gegenstand unserer wissenschaftlichen Betrachtungen seyn könne, sondern lediglich von uns im Glauben erkannt werden müsse. Anders denkt der Rationalist, welcher unbedingt jeden dunkeln Glauben als vernunftwidrig verwirft, Alles dem klaren wissenschaftlichen Begriff unterlegt, und nur dasjenige als recht und wahr gelten lassen will, was durch die Vernunft dafür erkannt worden.

§. 329. Wenn wir einerseits unsre hohe Achtung jenem zarten frommen Sinne zollen müssen, der bloß deßhalb die Wissenschaft scheuet, weil er sich fürchtet, die erhabene Majestät Gottes auf eine unwürdige fatalistische Weise zu entweihen, und daher lieber seine Vernunft einem demüthigen kindlichen Glauben zu opfern bereit ist; so sind wir andererseits doch weit entfernt, das Verdienst der entgegengesetzten Parthie schmälern zu wollen, die, wenn auch oft auf eine sehr einseitige, verkehrte und unheilbringende Weise, das eigentliche gottähnliche Princip in uns, die Vernunft und Freiheit in Anspruch nimmt, und dadurch die faul gewordene Zeit zu einem neuen Leben zu erwecken sucht. Es ist in der

That ein höchst trauriger Kampf, der jetzt in der Welt gekämpfet wird, in welchem eine Menge edler Kräfte aus Mißverständniß vergeudet wird. Denn unter beiden Theilen wird für die Wahrheit gestritten. Es ist nicht bloße Frivolität, was die Verfechter der Rechte der Vernunft zum Angriff begeistert, wie ihre Gegner wohl glauben; so wenig es bloß dumpfer Obscurantismus, Dünkel und Herrschsucht ist, was die andere Parthie zum strengen Widerspruch und zum festen Halten an das Alte bestimmt. Mögen auch von beiden Seiten viele menschliche Schwachheiten und Unlauterkeiten in diesem Kampfe mitunterlaufen, so ist es doch kein Streit, der sich willkührlich und zufällig entsponnen, und bloß aus Eigensinn, Widerspuch und Eigennutz geführt wird, sondern es sind die beiden Grundprincipien der menschlichen Natur, die jetzt allenthalben, in der Wissenschaft wie im Leben, miteinander im Kampfe liegen; von denen jedes seine Vertheidiger findet, und jedes in gewisser Beziehung Recht hat, keines aber in seiner Einseitigkeit die volle Wahrheit besitzt, die nur in der Vereinigung beider Gegensätze zu finden ist.

§. 330. Allerdings hat der Supranaturalismus recht, daß die menschliche Vernunft nicht fähig ist, aus eigener Kraft die Gottheit zu erkennen, sondern daß ihr das wahre Heil gegeben werden muß, und der Mensch bloß durch ein demüthiges Aufnehmen dazu gelangen könne. Recht hat der Supranaturalismus, wenn er behauptet, daß die Gottheit nicht demonstrirt, sondern auf lebendige factische Weise in uns vernommen werden müsse. Recht hat er ferner, wenn er in jedem speculativ wissenschaftlichen Bestreben eine bestimmte Neigung zum Fatalismus erblickt, und daher vor den Gefahren der Speculation, die gewöhnlich dem Glauben und der ächten Frömmigkeit nachtheilig sind, warnt. Indessen geht der Supranaturalismus zu weit, daß er der Vernunft alle Einmischung in die religiösen Wahrheiten absprechen, und ihre Competenz bloß auf die Sphäre der gemeinen irdischen Dinge beschränken will. Denn obwohl für das wahrhaft religiöse Gemüth die Gottheit und ihre Offenbarung ein inneres, lebendiges Factum ist, dessen Wirklichkeit ihm eben so wenig zu beweisen einfällt, als das Daseyn der Außenwelt; weßhalb denn auch keine Religion mit einem Beweise von

dem Daseyn Gottes und seiner Offenbarung anfängt, sondern dieses als ein unbezweifeltes Factum voraussetzt, so kann doch der Supranaturalist die Vernunft nicht entrathen, um den von dem Glauben abgefallenen Menschen, in welchem das innige lebendige Gefühl der Gegenwart Gottes erstickt ist, die Existenz der Gottheit und die Nothwendigkeit einer Offenbarung nachzuweisen. Bedarf ferner der Supranaturalist nicht auch der Vernunft, um die wahre Offenbarung und Religion von den falschen Religionsformen zu unterscheiden, und die Anhänger der letztern von ihrem Irrthume zu überführen? Solchem nach ist also der Supranaturalist doch allerdings genöthigt, der Vernunft eine sehr bedeutende Stimme in religiösen Dingen einzuräumen; indem er die Wahrhaftigkeit der Offenbarung, und die Pflichtmäßigkeit dieselbe anzunehmen, durch die Vernunft selbst erst wissenschaftlich begründen muß.

§. 331. Auch darin hat der Supranaturalist unrecht, wenn er die Vernunft überhaupt so geringe stellt. Die Vernunft ist kein Vermögen, deren Gesetze bloß von subjectiver Bedeutung sind, und welche keinen weitern Grund, als bloß die willkührliche Anordnung der Gottheit haben. Die Gesetze der Vernunft besitzen in der That eine innere, objective, absolute Nothwendigkeit, eben sowohl für die Gottheit als für den Menschen. Freilich sprechen die Philosophen bei ihren wissenschaftlichen Constructionen nicht selten in einem Tone, der jedes religiöse Gemüth verletzen, und mit Unwillen erfüllen muß. Denn die einseitige Vernunft kommt bei ihrem Bestreben, alles in seiner innern Nothwendigkeit nachzuweisen, nur zu leicht in die Gefahr, den Schöpfer selber als eine blinde gemüthlose Nothwendigkeit zu betrachten, wodurch einerseits die Gottheit zu einem dunklen Fatum herabgewürdigt, und anderseits der Mensch in eine bloße naturnothwendige Beziehung mit derselben gesetzt, und alle religiös ethischen Verhältnisse gänzlich zerstört werden.

§. 332. Diesem fatalistischen Gräuel zu entgehen, und das ethisch religiöse Princip zu retten, nimmt daher der Supranaturalist zu der Behauptung seine Zuflucht, daß die Ge-

setze der Vernunft durchaus keine innere objective Nothwendigkeit besäßen, sondern ihren Grund in einer bloß willkührlichen Anordnung Gottes haben. Nach dieser Ansicht wäre also z. B. 2 × 2 nur für unsere Vernunft = 4, könnte aber wohl bei andern Geschöpfen, wo es der Allmacht anders zu ordnen gefallen, auch = 5 seyn. Eine solche grenzenlose unendliche Allmacht, die in sich selber kein Maß und Gesetz hat, scheint freilich dem ersten Anblicke nach für das liebende kindliche Gemüth, dessen höchste Wonne es ist, ganz unbedingt und ohne allen Vorbehalt seiner Vernunft sich der Gottheit hinzugeben, nichts störendes zu haben: im Gegentheil ist der leiseste Gedanke von einer Beschränkung in der Gottheit, z. B. der Ausdruck: daß Gott dieses oder jenes nicht könne, oder dieses oder jenes thun müsse, höchst verletzend für ein zartes Gefühl, welches nicht erhaben und vollkommen genug von der Gottheit denken kann. Zergliedert man aber dem religiösen Gemüthe den Sinn obiger Behauptung mit allen daraus fließenden Consequenzen, so wird es gewiß eben so wenig damit einstimmen können als der Philosoph. Es wird sich daher zeigen, daß es überhaupt mehr die ungeschickte und unziemliche Form unserer philosophischen Sprache, als das Wesen der Sache selbst ist, was hier für den religiösen Sinn so gräuelhaft erscheint. Denn wenn es an dem wäre, daß 2 × 2 nicht absolut und an und für sich selber, sondern nur deßhalb = 4 sey, weil es dem göttlichen Willen so zu ordnen beliebte, dann hätte überhaupt das Gesetz der Identität und der Satz des Widerspruches gar keine Evidenz in sich, und es gäbe mithin auch keine eigentliche objective Wahrheit für uns.

§. 333. Wenn ferner das Gesetz der Identität und des Widerspruches keine Nothwendigkeit in sich selber besitzen, also um obiges Beispiel fortzugebrauchen, wenn 2 × 2 für eine andere Weltordnung auch = 5 seyn könnte, so folgt unwidersprechlich daraus, daß auch das Sittengesetz uns nicht deßhalb zur Pflicht gemacht ist, weil es an und für sich gut, sondern bloß weil es der Wille der Gottheit war, dasselbe uns als Norm vorzuschreiben. Daß es mithin auch Welten geben könnte, deren Bewohner ein ganz anderes Gesetz als wir haben; bei denen vielleicht dasjenige Tu-

gend, was bei uns als Laster verboten ist. Gibt es für die Gottheit keine absolute Wahrheit, so gibt es für sie auch keine absolute Güte, sondern ihre souveräne Willkühr steht mit indifferenter Gleichgültigkeit über beidem, ohne das eine oder das andere zu seyn. Wahr und falsch, gut und böse sind sonach bloß subjective Begriffe des creatürlichen Geistes, die aber gar keine objective Bedeutung in Bezug auf die Gottheit selber haben 1).

§. 334. Auf eine solche Absurdität muß consequenter Weise der einseitige Supranaturalismus hinführen, der, indem er der wissenschaftlichen Nothwendigkeit entgehen will, alle Gesetzmäßigkeit zerstört, die Gottheit zu einer absoluten, sinnlosen Willkühr, und den Menschen zu einer vernunftlosen, todten Maschine macht. Eine Ansicht, vor der das wahrhaft religiöse Gefühl eben so zurückbebt, wie der rationalistische Philosoph. Denn auch das fromme, kindliche und demüthige Gemüth unterwirft sich nicht in sclavischer Knechtschaft einer blinden Macht und sinnlosen Willkühr, sondern es ist die Idee der unendlichen Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes, was sein Wesen mit Ehrfurcht und Anbetung erfüllt.

§. 335. Darin stimmt also das fromme, religiöse Gefühl mit dem echten Rationalismus völlig überein, daß die Gottheit keineswegs eine, unserm Geiste fremde, äußerliche und heteronomische Macht,

---

1) Wenn in der Gottheit Alles reine absolute Willkühr, so ist es auch etwas durchaus Zufälliges, daß dieselbe dreieinig in ihren Hypostasen ist, dann könnte sie etwa auch viereinig seyn; oder der Vater hätte in diesem Falle die Zeugung des Sohnes und Geistes gar nicht nöthig gehabt, und hätte auch in sich selber ohne sein Gegenbild ewig bestehen können. Ingleichen hätte der Vater ohne den Sohn und Geist die Welt erschaffen, führen und erleuchten können. Nicht minder wäre dann die Erlösung des gefallenen Menschen auch ohne eine stellvertretende göttliche Genugthuung möglich gewesen, oder diese stellvertretende Genugthuung hätte eben so gut von dem heiligen Geiste oder dem Vater geschehen, und das Werk Heiligung umgekehrt von dem Sohne übernommen werden können. Diesemnach ließe sich über die Gottheit und ihr ewiges Verhältniß zur Welt keinen bestimmten Begriff fassen, weil Alles auf einer reinen Zufälligkeit beruhen würde.

sondern vielmehr das wahre innere innigst verwandte positive Element unseres Lebens sey. Nur weicht das religiöse Gemüth und der philosophische Geist in der Art und Weise ab, sich diese innere autonomische Verwandtschaft des Göttlichen mit dem Menschlichen vorzustellen. Wenn das religiöse Gefühl mit Recht an den philosophischen Auseinandersetzungen Anstoß nimmt, so ist es doch oft mehr die Form als die Sache selber, die hierzu Veranlassung gibt; indem der tiefere religiöse Sinn, ohne es zu wissen, alles dasjenige dunkel in seinem eigenen Gefühle trägt, was der (wahre) Philosoph durch Reflexion sich zur Objectivität des Begriffs zu entwickeln strebt. Daher es also, wie bemerkt, nur die Unziemlichkeit der Form ist, die hier verletzt; da der überall nach einem nothwendigen Zusammenhange forschende Philosoph (bei unserer einseitigen Reflexionsbildung) sich nur gar zu leicht vermißt, das Allerheiligste mit unzarter Hand zu zergliedern, und wie ein mathematisches Rechnungsproblem zu behandlen.

§. 336. Der religiöse Mensch, welcher die Gottheit als das absolut Vollkommene sich denkt, und alles, was die Gottheit thut, schlechthin als ein Werk der freien Gnade betrachtet, stellt sich dabei weder eine blinde zufällige Willkühr, noch ein durch ein Gesetz nothwendig beschränktes Wesen vor; denn beides widerstreitet der wahren Idee der Vollkommenheit. Unter der Gottheit versteht das religiöse Gemüth die unendliche Vollkommenheit, die ihrem Wesen nach gar nicht anders, als auf vollkommene Weise, also mit innerer Freiheit lieben und handeln kann. Hier haben wir also von Seiten des religiösen Sinnes ganz dasselbe, was der Philosoph nur mit dem etwas herbern Ausdrucke der absoluten Nothwendigkeit in Gott zu bezeichnen pflegt.

§. 337. Wenn nun die Philosophie von der absoluten göttlichen Nothwendigkeit spricht, so soll dieses nicht heißen, als stände die Gottheit unter einem Gesetze, wodurch sie gleichsam auf fatalistische Weise genöthigt würde, so und nicht anders zu handeln; oder als gäbe es in ihr ein Gesetz und einen Willen, und beide wären von einander unverschieden, so daß das Gesetz dem Willen etwas gebiete, was derselbe zu vollbringen habe. So ist es nicht, sondern

in der Gottheit, als der absoluten ewigen Sichselbstgleichheit ist das Gesetz auch der Wille, und der Wille zugleich das Gesetz. §. 91. Das Gesetz oder der Inhalt aber ist die Einheit und harmonische Sichselbstgleichheit; der Wille hingegen der absolute Act, vermöge dessen die Einheit und harmonische Selbstgleichheit sich von Ewigkeit selber will, und sich selber erzeugt. Daß sie aber die unendliche göttliche Harmonie ist, und sich selber will, und daß sie nichts anders will, als nur die Einheit und Gleichheit mit sich, — dieses ist absolut nothwendig: aber auf keine mechanisch äußerliche, sondern auf eine innerliche, frei autonomische Weise.

§. 338. So gewiß die Gottheit die absolute Einheit und ewige Sichselbstgleichheit ist, so gewiß muß auch alles, was sie aus sich selber hervorbringt, gleichsam das Siegel der Einheit, Harmonie und Vollkommenheit an sich tragen. Dieses Muß ist freilich kein äußeres naturnothwendiges, sondern ein inneres, freies, absolutes Muß der Vollkommenheit; indem aus dem Vollkommnen seinem Wesen nach nichts Unvollkommnes, aus dem Harmonischen nichts Unharmonisches, und aus dem Guten kein Böses hervorgehen kann. Da nun alles, was die Gottheit aus absoluter Freiheit wirkt, für sie selber als dem ewigen Mangel und Bedürfnißlosen eigentlich nicht nothwendig ist, sondern alles blos aus unendlicher Liebe für das Glück der Geschöpfe geschieht, so sind also die Wirkungen der Gottheit blos freie göttliche Gnaden, die sie aber keineswegs nach zufälliger Willkühr, sondern der ewigen Harmonie und Vollkommenheit gemäß übt.

§. 339. Wenn wir nun die Einheit, die Harmonie, das Gute und Schöne in unserer Vernunft erkennen, so ist solches nicht deßhalb, weil die Gottheit diese Ideen willkührlich in unsere Vernunft gelegt, sondern vielmehr umgekehrt. Denn da die Gottheit, ihrem Wesen nach, die unendliche Einheit, die unendliche Harmonie, das absolute Gute und Schöne selber ist, und alles, was aus ihr kommt, das Gepräge der göttlichen Vollkommenheit an sich trägt; darum haben auch wir als Ebenbilder Gottes das Princip der Einheit und Harmonie, oder die Vernunft, jedoch nur auf relative, creatürlich be-

dingte Weise in uns, und besitzen mithin die Fähigkeit, das absolute Seyn der Gottheit selbstthätig zu wissen [1].

§. 340. Diese unsre endliche Vernunft vermag freilich nicht, die absolute göttliche Existenz ihrem Inhalte nach aus sich selber zu erkennen, und durch ihr Denken selbstthätig zu bestimmen, da vielmehr umgekehrtdas Endliche von dem Unendlichen bestimmt und denkend erzeugt wird. Doch ist die endliche Vernunft als das Ebenbild der absoluten Vernunft allerdings fähig, ihr unendliches Urbild, wenigstens seiner allgemeinen Form nach, §. 286., und dadurch mit Hülfe der Offenbarung zum Theil auch seinem Inhalte und Wesen nach zu erkennen, und somit auch die Werke der Gottheit mehr oder weniger zu verstehen. In dieser Hinsicht steht denn, wie solches schon von den Scholastikern gelehrt ward, der Vernunft allerdings ein Wissen um das Göttliche zu. Allein es ist, wie §. 119 gesagt, kein absolutes, der Gottheit gleichkommendes schöpferisches Originalwissen, sondern ein Wissen, das lediglich auf der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung des Abbildes mit seinem Urbilde beruht, und daher seiner Natur nach ein bloß copeiliches Wissen bildet: nämlich eine bloße Form, welcher der Inhalt erst von Außen gegeben werden muß.

§. 341. Wissen und Glauben stehen sich indessen auf eine diametrale Weise einander gegenüber, indem eines das andere gegenseitig auszuschließen scheint; denn so wie die Wissenschaft als das active Element des Geistes jede Glaubens-Authorität verwirft, und nichts will gelten lassen, was nicht von der Vernunft in seiner innern Nothwendigkeit erkannt wird; so weiset umgekehrt der fromme Glaube jede Art von wissenschaftlicher Untersuchung ab, die, indem sie alles erfassen, und bis auf den letzten Grund erforschen und durchdringen will, die wahre Einfalt und Kindlichkeit des Gemüthes stört, den Verstand aufbläht, und das Herz kalt und unfähig macht, in wahrer gott-

---

1) Die untern und äussern Wesen können allerdings von dem äussern erscheinenden Seyn der Gottheit eine Kunde haben, allein es fehlt ihnen das Wissen der innern Absolutheit, Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes.

seliger Liebe der Gottheit sich hinzugeben. Trotz diesem entschiedenen Widerspruche zwischen Wissen und Glauben sind jedoch beide gleich wesentlich und unentbehrlich für den Menschen. Denn wenn auf dem Glauben die Religion, und die Beseligung des ganzen Lebens beruht, so ist dagegen die Wissenschaft, die alles zur objectiven Klarheit zu gestalten sucht, was der innere subjective Sinn meistens nur auf eine unbestimmte und unzuverlässige Weise in sich empfindet, der Wegweiser in dem Labyrinthe der dunklen Gefühle. Wissen und Glauben müssen daher, trotz ihrem scheinbaren Widerspruche nothwendig in einer innern harmonischen Beziehung stehen [1]). So gewiß die menschliche Natur ein zur Einheit mit sich selbst strebendes Wesen ist, so gewiß muß auch eine Einigung dieser beiden, gleich wesentlichen und wichtigen Richtungen, sowohl im Allgemeinen möglich, als auch die wirkliche Ausführung derselben für das irdische Leben wenigstens bis zu einem gewissen Grade bestimmt erreichbar seyn. Denn anzunehmen, daß die Menschheit auf Erden dazu verdammt sey, in beständigen Extremen sich zu bewegen, und entweder mit dem Lichte der Erkenntniß und der inneren Freiheit des Geistes die Wärme und Innigkeit des Gefühls, und den Sinn für die Unterordnung unter das Gesetz einzubüßen, oder mit der Innigkeit eines folgsamen kindlichen Sinnes den freien lebendigen Aufschwung des Geistes zu verlieren, und unter den Mechanismus einer äußern todten Heteronomie zu sinken, dieß ist ein trostloser Gedanke, der uns nichts anders in der Welt als ein sinnloses chaotisches Spiel der Kräfte erblicken läßt.

§. 342. Diese Vereinigung zwischen Wissen und Glauben soll aber durch keine äußerliche Koalition hervorgebracht werden; denn nichts ist der Vernunft mehr zuwider, als die Einführung einer fremden Authorität in ihr eig-

---

1) Mit innigem Vergnügen finden wir in der Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie von Staudenmeier S. 81—237 dieselbe Idee ausgesprochen; indem der Verfasser mit tiefer Gründlichkeit den Glauben aus dem receptiven, und das Wissen aus dem activen Elemente der geistigen Natur des Menschen entwickelt und sowohl hier, als auch in seiner gehaltreichen Schrift über den Scotus Erigena auf die innige lebendige Vereinigung zwischen Wissen und Glauben dringt.

nes Gebiet, welches bei der sogenannten Postulirung des Glaubens geschieht; wo nämlich die Speculation, wenn sie in ihrem einseitigen Streben sich fest gerennt und nicht mehr weiter kann, zuletzt an der Vernunft verzweifelnd, sich gewaltsam in die Arme des Glaubens wirft. Nein, der Vernunft soll der Glaube nicht von Außen als eine fremde Heteronomie aufgedrungen werden, sondern er soll ihr auf eine innere organisch nothwendige Weise hervorgehen. Denn so wie in der Natur das von Außen a posteriori Erfahrne hintennach von der Vernunft als ein apriorisches erkannt wird, so muß auch in der Idealwelt das positiv gegebene Irrationale sich endlich für die Vernunft in höherer Rationalität erschließen. Zu dieser Vereinigung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Vernunft und Positivität scheint unsre Zeit wirklich hinzustreben. Von der Lösung dieses großen Problems hängt das Heil der ganzen Zukunft ab: denn bevor dieselbe gefunden, wird unsre tief bewegte Welt nicht zur Ruhe gelangen können.

§. 343. Freilich ist die Lösung jenes Problems, insofern sie vorerst bloß auf wissenschaftlichem Wege bewirkt werden soll, nur die negative Bedingniß der neuen Wiedergeburt; denn durch die bloße Wissenschaft allein kann die Welt nicht umgestaltet, und das degenerirte Leben in seinen innern Grundelementen restaurirt werden. Es ist daher ein höchst verderblicher Wahn, daß man jetzt allgemein das Heil von der Wissenschaft erwartet, und alles bloß auf die scientifische Ausbildung zu verwenden sucht. Indessen gewährt die alte, übrigens sehr achtungswürdige Partei, welche bei ihrer ängstlichen Scheu vor jeder wissenschaftlichen Forschung alles in seiner starren Positivität erhalten will, eben so wenig ein wahres bleibendes Heil; indem sie zwar dadurch ihre Zöglinge vor dem Verderben der Zeit bewahrt, dieselbe aber nicht hinlänglich ausrüsten kann, mit Kraft in die Zeit einzuwirken und den falschen Geist zu beschwören. Denn um in die Zeit einzugreifen, darf man nicht hinter derselben, sondern muß nothwendig über derselben stehen. Am beklagenswerthesten erscheint diese Einseitigkeit unsrer Zeit bei der Bildung der jungen Geistlichkeit — dem künftigen Salz der Erde! welche entweder bloß in der wissenschaftlichen Reflexion, oder in den Formen einer strengen Po-

sitivität erzogen wird. Nur hie und da schlägt man den bessern Mittelweg ein. Doch ist, wenn es auf die Wahl ankommt, natürlich die strenge positive Methode, wenn nur wahre ungeheuchelte Frömmigkeit damit verbunden ist, jener bloß wissenschaftlichen Bildung bei weitem vorzuziehen, wo es bloß bei der Theorie der Religion bleibt, und nicht zugleich auch das Herz auf dem ascetischen Wege zur Gottseligkeit practisch erzogen wird.

*　　*
*

§. 344. Um aber den Widerspruch zwischen Wissen und Glauben in seinem innern Wesen einzusehen, müssen wir die menschliche Natur noch von einem tiefern Gesichtspuncte betrachten. Wir unterschieden §. 284 in dem Menschen zwei an sich untrennbare Vermögen, nämlich: die freie, ideale Vernunftthätigkeit oder die Vorderseite, die in der ursprünglichen synthetischen Einheit des menschlichen Geistes ihre Grundwurzel hat, und den intellectuellen Sinn, welcher mit jener ursprünglichen synthetischen Einheit zusammen die Hinterseite oder die eigentliche Grundbasis des Geistes bildet. Denn der menschliche Geist ist seinem eigentlichen Wesen nach eine innere selbstthätige, zugleich aber auch wieder auf relative leidende Weise bedingte synthetische Einheit [1]). Die Hinterseite des menschlichen Geistes besteht daher aus einer reinen unendlichen synthetischen Activität, und einer receptiven Passivität. Doch ist diese synthetische Activität an und für sich nur eine reine Potenzialität, die erst zur reellen Wirklichkeit dadurch übergeht, daß sie sich in ihrer absolute Selbstthätigkeit selber setzt; welches freie Sichselbstsetzen die Vorderseite oder das Angesicht des Geistes ausmacht. Der Mensch wird demnach bloß mit der Anlage zur Vorderseite geboren; die Ausbildung derselben

---

1) Als Ebenbild der Gottheit ist der Mensch eine absolute synthetische Einheit. Wäre aber diese synthetische Einheit nicht zugleich durch receptives Leiden bedingt, so wäre der Mensch selber eine Gottheit. Diese synthetische Einheit, vermöge deren der Geist im Menschen sich selber setzt, ist daher zugleich eine Gesetztheit; und diese Gesetztheit macht das Receptive in ihm aus (§. 118).

aber ist seine eigene That. Daher kann er auch in Zuständen existiren, wo jene Seite ganz cessirt, z. B. im Schlaf, im Blödsinn, in der Extase, in dem magnetischen Schlafe ꝛc.

§. 345. Der freien, sich selbst setzenden Vernunftspontaneität gegenüber steht der intellectuelle Sinn. So wie die Vernunftspontaneität eine absolute productiv erkennende, die Weltidee schöpferisch nachbildende Selbstthätigkeit bezeichnet, so bildet dagegen der Sinn ein bloßes leidendes Wahrnehmen des Vorhandenen. Die geistige Receptivität darf indessen eben so wenig von der freien Vernunftspontaneität oder der ihr ursprünglich zu Grunde liegenden absoluten Synthesis des Geistes getrennt werden, als in der Objectivität des Seyns das Besondere und Concrete von dem Allgemeinen absolut geschieden ist. Denn, so wie in der Objectivität des Seyns das Besondere nichts anders als die Limitirung des Allgemeinen bezeichnet, so ist in der Subjectivität des Fürsichseyns die intellectuelle Receptivität gleichfalls nichts anders, denn die beschränkte Spontaneität, in welcher alles auf eine negative, sonach bedürftige Weise, §. 122, enthalten liegt. Die Receptivität, als die umgekehrte negative weibliche Spontaneität, ist daher keineswegs eine bloße Empfänglichkeit für den rohen, formlosen Stoff: (denn reiner Stoff ohne Form — reine Concretheit ohne Allgemeinheit gibt es eben so wenig, als bloßes Leiden ohne Thätigkeit.) Die geistige Receptivität begreift vielmehr zugleich auch die Fähigkeit für die Form; aber nicht auf eine positiv, sondern negativ thätige Weise, indem bei ihr die Form im Stoffe, das Allgemeine im Concreten verschlungen liegt; daher der Sinn das Vermögen ist, das Allgemeine als solches in seiner concreten Besonderung unmittelbar inne zu werden, welches Anschauen heißt. Umgekehrt verhält sich die Vernunftspontaneität als das Vermögen, die concrete Besonderlichkeit und Mannigfaltigkeit in ihrer Einheit und Allgemeinheit zu begreifen, welches Erkennen genannt wird.

§. 346. Durch den Sinn finden oder empfinden wir also das reale factische Daseyn, die lebendige concrete Gewordenheit, oder den qualitativen Inhalt des absoluten und relativen Seyns. Durch die Vernunftspontaneität hingegen, welche ihren Grund in der innern synthetischen Einheit, oder in der lebendigen selbst-

thätigen Form unsers Wesens hat, erkennen wir die selbstthätige Form des absoluten und relativen Seyns. Mittelst ihrer gelangen wir zur Einsicht in das innere lebendige Werden des Besondern aus dem Allgemeinen, des Aeußern aus dem Innern, des Endlichen, Mannigfaltigen, aus dem unendlichen Einen. Die Vernunftspontaneität steht sonach im Innern, Unendlichen, Uebernatürlichen, und Göttlichen; schaut gleichsam von Innen nach Außen, und erkennt die äußere, endliche, concrete Gewordenheit als eine freie, lebendige Sichselbstveräußerlichung des Innern und Unendlichen. Der Sinn hingegen steht draußen im Endlichen, Creatürlichen, schaut von Außen nach Innen, und erblickt das Innere in seiner Veräußerung, das Unendliche in seiner Verendlichung. Der Receptivität nach befinden wir uns in dem Zustande der Passivität und Abhängigkeit; denn indem wir von der äußern Realität afficirt werden, geht dieselbe in uns ein, erfüllt uns mit ihrer Kraft, und lebt in unserm eignen Wesen; daher wir gleichsam derselben anheim fallen, und mit ihr auf leidende Weise in eins zusammen schmelzen. Umgekehrt ist das Verhältniß bei der Vernunftspontaneität, wo wir, indem wir die reale Objectivität des absoluten und relativen Seyns aus seiner eignen innern Form nachbildlich erzeugen, uns in unsrer eignen relativen Selbstständigkeit von allem, was wir nicht selber sind, unterscheiden, und sowohl zum Bewußtseyn der Einheit als der Unterschiedenheit der Wesen gelangen; daher auf innere active Weise mit dem absoluten und relativen Seyn eins werden, und in demselben autonomisch leben.

§. 347. Die Basis des creatürlichen Lebens ist der Sinn; er macht die eigentliche unfreie Natur und creatürliche Gebundenheit des Geschöpfs aus, in welchem dasselbe zu seyn anhebt: da es nämlich ursprünglich in einer angebornen, auf dem Bedürfniß seiner endlichen creatürlichen Receptivität beruhenden seligen Einheit mit Gott und dem Universum steht, und durch den eröffneten innern Sinn sowohl das innere qualitative Wesen der Dinge, als auch die sich manifestirende Gottheit zu schauen vermag; — doch alles nur von Außen her, nämlich in der Erscheinung der lebendigen concreten Wirklichkeit und individuel-

len Wirksamkeit, 1. Thl., §. 131. Diesen Stand der Natur und Unfreiheit, worin der Mensch zu existiren anfängt, ist die Jugend, in welcher er aber nicht immer bleiben, sondern sich von Außen nach Innen von der receptiven Anschauung zur selbstthätigen Einsicht erheben, und solchergestalt zur gottähnlichen Autonomie gelangen, und in die innere übernatürliche Vereinigung mit der Gottheit eingehen soll. Dieser zweite Stand heißt die Stufe der Reife und Mündigkeit, und wird auch im Gegensatz mit der ersten natürlichen Geburt aus Gott die zweite oder die übernatürliche Wiedergeburt in Gott genannt. 1. Thl. §. 132.

§. 348. Obwohl nun der Mensch zur Gott ähnlichen Autonomie bestimmt ist, so vermag er dieselbe doch nicht aus eigner Kraftanstrengung durch Unterdrückung seiner creatürlichen Endlichkeit zu erreichen, sondern die creatürliche Receptivität und Abhängigkeit bildet in alle Ewigkeit die Basis seiner ganzen Existenz, welche bloß in ihm verklärt und übernatürlich gemacht werden soll. Der Weg zur wahren Activität, Freiheit und Selbstständigkeit führt daher für das Geschöpf nur durch die leidende Passivität und freiwillige Selbstentsagung der creatürlichen Eigenheit. Der Mensch, als das creatürliche Ebenbild der Gottheit, kann seinem Urbilde nicht anders ähnlich werden, und zur Freiheit und innern gottähnlichen Vernunfteinsicht gelangen, als nur dadurch, daß er der Gottheit sich völlig ergibt, und nichts als bloß die Liebe sucht. Um in der gottähnlichen Selbstständigkeit zu enden, muß daher der Mensch in der Passivität des kindlichen Gehorsams beginnen.

§. 349. Hätte nun der Mensch, wenn auch im Anfange, bloß aus natürlicher Liebe 1. Thl. §. 132, nicht sich sondern seinen Schöpfer gesucht, und sein eignes Selbst in die Gottheit eingeführt, so wäre dieser erste natürliche Liebeszug nach und nach zur reinen übernatürlichen Liebe gesteigert, und der Mensch immer inniger und tiefer in die Gottheit verschlungen worden. Denn durch diesen Act der kindlichen Unterwerfung und Hingebung wäre die ihm anerschaffene receptive Seite geöffnet geblieben; und je mehr er an reiner unendlicher Liebe, mithin an Gottähnlichkeit zugenommen, desto klarer und lebendiger hätte sich bei ihm der Sinn für das höhere Göttliche erschlossen. So

hätte denn die Gottheit ihrem realen Seyn nach sich immer inniger und tiefer in den Menschen hineingesenkt, und ihr verborgenes Wesen ihm entfaltet; gleichwie das ganze All der Schöpfung in immer innigern lebendigern Rapporten sich ihm eröffnet hätte.

§. 350. In dem Maaße nun, als der Mensch auf dem Wege der Hingebung und Selbstentäußerung seine natürliche Eigenheit verloren, und in ein reines Gefäße der Gottheit sich verwandelt, mithin auf eine negative leidende Weise vergöttlicht, und von der Gottheit durchdrungen worden; hätte er seine eigne Vernunftspontaneität zu einer immer höhern, reinern Autonomie und gottähnlichen Selbstthätigkeit vergeistigen, und sonach seine relative Vernunft immer tiefer und lebendiger in die absolute göttliche Vernunft vergestalten können; wo er, Kraft der innern autonomischen Uebereinstimmung mit der göttlichen Absolutheit, alles selbstthätig in Gott auf eine göttliche absolute Weise erkannt hätte. Dieses selbstthätige, gottähnliche Wissen und Wollen hätte der Liebe und Gottinnigkeit keinen Eintrag gethan, weil es aus keiner eigenmächtigen vorwitzigen Selbsterhebung hervorgegangen, sondern die Frucht einer wirklichen gottähnlichen Freiheit und Befreiung von aller creatürlichen Eigenheit gewesen. Leiden und Thätigkeit wären dann in eins zusammen geflossen; der Mensch wäre in seiner Hingebung selbstständig, und in seiner Selbstständigkeit der Gottheit völlig hingegeben gewesen. Er hätte in leidendem Aufnehmen selbstthätig erkannt, und in selbstthätigem Erkennen leidend empfangen. So wie er seiner Receptivität nach von dem Inhalt und der lebendigen Kraft der göttlichen und creatürlichen Realität erfüllt, und gleichsam in dieselbe verschlungen worden, so hätte er, seiner Spontaneität zu Folge, die Fülle und den Inhalt des göttlichen und creatürlichen Seyns in ihrer innern autonomischen Form selbstthätig begriffen, und von dieser Seite aus sich selber und jedes creatürliche Wesen in seiner relativen freien Selbstständigkeit, und das ganze All in seiner lebendigen autonomischen Einheit mit dem absoluten göttlichen Seyn erkannt. So wäre er also seiner Spontaneität nach gleichsam in der Gottheit gewesen, und hätte alles auf eine gottähnliche Weise von Innen heraus, zugleich in seiner Einheit und Verschiedenheit geschaut.

§. 351. Allein statt der Gottheit in treuer Liebe sich hinzugeben, und durch das freiwillige Opfer seiner Selbst die wahre Freiheit und Selbstständigkeit in Gott zu erlangen, sank der Mensch in die Liebe zu sich selbst, und führte seine Autonomie in eine falsche, creatürliche Selbstständigkeit ein, wähnend, ohne Hingebung an Gott, durch die eigne That seiner Vernunft die Gottähnlichkeit zu erlangen. Wenn auch der Mensch sich nicht gänzlich wider Gott empörte, so wurde doch dadurch der reine kindliche Sinn in ihm zerstört, der Mensch von Gott entfremdet, die geistige Empfänglichkeit in ihm geschwächt, und sein ganzes Wesen in einen innern Zwiespalt versetzt; daher die Wiederherstellung der gestörten Harmonie jetzt so schwierig ist.

§. 352. Indem nämlich der Mensch in seiner falschen Eigenheit sich erfaßt, und alle seine Lebenstriebe eine entschiedene Richtung in sich selbst und nach Außen nahmen, trat das bisher nur noch potenziale autonomische Princip aus seinem ursprünglichen Gleichgewichte mit der Receptivität heraus, und fixirte sich als selbstständige, sich alles unterwerfen und alles umfassen wollende Vernunftspontaneität. So entstand im Menschen der Trieb zum selbsteignen Wissen [1], um aus eigner Autonomie sich selber und das Geheimniß des Daseyns zu lösen, die Wege Gottes zu erforschen, und nur aus innerer Einsicht den Rathschlüssen des Ewigen sich zu unterwerfen. Da nun der Mensch, durch ein gewaltsames Losreißen aus der Einheit zum freien autonomischen Bewußtseyn seiner selbst, und zur selbstthätigen Einsicht in das innere absolute Wesen des Seyns tendirte, daher jede einzelne Existenz von der andern zu sondern, und in ihr Inneres und Aeußeres, in ihr Allgemeines und Concretes zu zerlegen, und sich auf gleiche Weise in sich selber zu unterscheiden, und dem Ganzen entgegen zu setzen strebte, um sodann alles relativ Getrennte wieder in der absoluten Einheit selbstthätig zu vereinigen; so schied sich in ihm die Form von dem Inhalte, oder das Denken von dem Fühlen und Anschauen, und ward in dieser Trennung

---

1) In dem ersten Theile (§. 133) betrachteten wir den Fall von seiner realen, hier aber von seiner idealen Seite. In der Darstellung der Kabbalah wird Beides verbunden werden.

zur formalen Reflexion. Hiermit fiel der Mensch in den Anfang der Abstraction, wo er zwar zur Einsicht in die Form, oder zum Bewußtseyn der Einheit, der Allgemeinheit, Unendlichkeit, Innerlichkeit, Selbstthätigkeit und Nothwendigkeit in dem Seyn gelangte; jedoch diese Begriffe, weil er sie nicht von Innen heraus, durch die Verklärung seines Geistes, sondern von Außen her durch ein gewaltsames Losreißen und Abziehen von dem concreten Wirklichen erhalten, sich gesondert von ihrem Inhalte vorstellen mußte.

§. 353. Je mehr nämlich der Mensch aus seiner ursprünglichen passiven Verschlungenheit in das All heraustrat, und einerseits sich immer schärfer von dem Seyn außer ihm zu unterscheiden, und die Wesen nach ihren objectiven quantitativen Verhältnissen von einander zu sondern begann, andererseits aber zunehmend sich höher und höher über die concrete Wirklichkeit erhob, und in immer klarer Besonnenheit des Allgemeinen, Unendlichen, Ewigen und Nothwendigen in abstracto sich bewußt ward, desto mehr schwächte und trübte sich in ihm der innere receptive Sinn für das Qualitative; indem sich die Klarheit der innern Anschauung zuerst in ein dunkles Gefühl verlor, dieses Gefühl aber nach und nach immer leiser und unbestimmter ward, bis es zuletzt fast ganz entschwand. Auf diese Weise schied sich der Mensch zuletzt in zwei getrennte Hälften: in den nach Außen zur individuellen Selbstthätigkeit und schiedlichen Besonderheitlichkeit tendirenden, Alles bloß durch das Medium der äußern peripherischen quantitativen Sinne [1]) betrachtenden formellen Reflexionsmenschen; und in den nach Innen gekehrten mit dem ganzen All immer noch in sympathetischen Rapport stehenden, aber der freien Selbstthätigkeit beraubten, daher eben sowohl den guten als bösen Einflüssen hingegebenen receptiven Menschen. Dieser innere Mensch ist daher für die nach Außen in die Schiedlichkeit und Abstraction getretene formale Vernunft oder für die Vorder- und Tagsseite des Lebens gar nicht vorhanden, sondern existirt im

---

1) Durch die äußern Sinne schauen wir die Dinge in ihrer quantitativen, objectiven Aeußerlichkeit; durch den innern Sinn aber in ihrer qualitativen Innerlichkeit. Wäre der Mensch nicht gefallen, so wäre der innere und äußere Sinn nicht in Zwiespalt getreten.

nächtlichen Hintergrund der Seele, §. 123 und — gibt sich gewöhnlich bloß in leisen dunklen Gefühlen kund; und nur dann, wenn die reflectirende Vernunft momentan suspendirt oder ausgeglichen ist, z. B. in der Begeisterung oder in dem magnetischen Schlafe ꝛc., blitzt jenes innere Leben gleich einem hellen Silberblick aus der vorborgenen Tiefe hervor [1]).

§. 354. Mit dieser innern Scheidung sank der Außenmensch in die Gebundenheit der irdischen Raum- und Zeitverhältnisse; und damit schied sich zugleich für ihn die Außen- von der Innen-, die untere von der oberen himmlischen und göttlichen Welt. Auf diese Weise fiel also der Mensch, weil er seine Spontaneität nicht im Gleichgewichte mit der Receptivität erhalten, sondern durch ein selbstsüchtiges Losreißen und Erheben über das äußere reale Seyn, alles von Innen heraus ideell erfassen und denkend durchdringen wollte, in die Abstraction und Aeußerlichkeit; wo er allerdings zum reinen ideellen Bewußtseyn der absoluten und relativen Form des Seyns gelangte, ihm aber die reale Wirklichkeit, oder der qualitative Inhalt des absoluten göttlichen [2]) und obern himmlischen Seyns gänzlich entschwand; und in der untern irdischen Region außer der leiblichen Gestalt und der äußern Signatur der Dinge, ihm kaum etwas mehr als eine dunkle Ahnung ihres innern qualitativen Wesens übrig blieb (§. 128). So daß er, statt wahre Realitäten zu erkennen, es jetzt größtentheils mit leeren abstracten Formen, oder ihm unverständlich gewordenen Gegenständen zu thun hat.

§. 355. Von diesem ursprünglichen Falle, wo die Autonomie der Vernunft durch falsche Selbstsucht befleckt, und der Mensch mit sich selber in Zwiespalt gerathen, rühret der große Widerspruch zwischen Vernunft und Gemüth, zwischen Wissen und Glauben her; indem das Gemüth,

---

1) Ueber dieses dunkle und verschleierte Gebiet vergleiche unter den Neuern besonders die Schriften von Schubert, die Wahrnehmungen einer Seherin von Meyer, die Seherin von Prevorst von Körner, mit den sinnvollen, trefflichen Anmerkungen des tiefblickenden und in dem Reiche des höhern Seelenlebens so sehr erfahrenen Eschenmeier.

2) Nämlich des erscheinenden göttlichen Seyns.

als der receptible Theil im Menschen, seiner Natur nach zur liebenden Hingebung neigt, sich in Gott ganz versenken, und in ihm untergehen möchte, die Vernunft hingegen als der active Theil nach eigner freier Selbstständigkeit ringt, Alles zu umfassen, Alles sich zu unterwerfen strebt, und von keinem andern sich erfassen lassen will. Auf dem Wissen ruhet der Fluch der Sünde, wie auf der Zeugung[1]); und doch kann die Welt weder des einen noch des anderen entrathen. Denn da durch das Uebergewicht der Vernunftselbstthätigkeit der innere reine Sinn getrübt, und in Dunkelheit und Verwirrung gerathen, so muß jetzt der Mensch, um sich in der chaotischen Verworrenheit zu orientiren, und den richtigen Weg zu finden, diese Vernunftspoutaneität selber anwenden; die ihn freilich eben so leicht täuschen und irre führen, als auf den Weg der Wahrheit leiten kann.

§. 356. Es ist zwar dem Menschen mehr oder weniger möglich, seine aus dem Gleichgewicht mit dem innern Sinne herausgetretene reflective Vernunftthätigkeit durch eine retrograde Naturbewegung willkührlich zu hemmen; und auf diese Weise das unterdrückte innere Leben wieder zu erwecken; wie wir solches z. B. an den Erscheinungen des Magnetismus, insonderheit aber an der Contemplation der indischen Büßer erblicken. Allein ein solches Verfahren ist durchaus einseitig und widernatürlich, indem dabei der äußere Vernunftmensch völlig untergehet, und das Princip der sündhaften Selbstheit, aus welchem die falsche Vernunftthätigkeit ihre Entstehung erhielt, noch keineswegs radical in uns getilgt, sondern die Vernunft in ihrer Wirksamkeit nach Außen bloß momentan aufgehoben wird; wobei zwar der innere Sinn zur Freiheit gelangt, aber der äußere und innere Mensch keineswegs auf innere harmonische Weise vereiniget wird[2]). Der in das Wissen und die falsche Selbstthätigkeit gefallene Mensch darf daher nicht durch die gewaltsame Zerstörung seiner verdorbenen Geistes- und Lebenskräfte

---

1) Die Schrift nennt daher den Beischlaf ein Erkennen: 1 Mos. 4. 1., hierüber in der Kabbalah ausführlicher.

2) Selbst die Entzückung, bei welcher der äußere Mensch völlig untergeht, ist keineswegs die höchste Stufe des Seyns. Daher die Kabbalah es als einen besondern Vorzug an Moses rühmt, daß er mit offnen wachen Sinnen „von Mund zu Mund mit Gott wie ein Freund zum andern geredet" 3 Mos. 33. 11, während die

den Weg zum Heil suchen; denn jenen Kräften liegt allerdings etwas Höheres, Gottähnliches zu Grunde, das bloß vom Bösen gereiniget, aber keineswegs ganz ausgetilgt werden soll. So wie daher der Mensch durch die falsche, sündhaft gewordene Autonomie des Wissens von Gott abgefallen, so soll er durch dieselbe sündhafte Autonomie auch wieder zu Gott sich hinwenden.

§. 357. Die Menschen bedürfen indessen nicht alle in gleichem Grade des Wissens zu ihrer innern Wiederherstellung. Je mehr angeborne schlichte Kindlichkeit ein Individuum besitzt, je weniger in ihm der Geist vom Herzen geschieden, je einfältiger, tiefer und inniger es fühlt; desto weniger hat es der Reflexion nöthig, um das Rechte und Wahre zu finden. Doch gibt es wohl keinen Mensch, dessen Sinn von Natur so rein und ungetrübt ist, daß er nicht wenigstens in seiner Jugendentwicklung der Reflexion bedarf, um sich in sich selbst zu orientiren. Ja selten wird ein Mensch gefunden, der in seinen reifern Jahren nicht auf Momente an sich irre geworden, und daher durch Reflexion sich wieder zurecht finden müßte.

§. 358. Strebt dagegen die Vernunft über das Gemüth hinaus und will sich nicht von demselben leiten lassen, welches bei allen selbstthätigen Naturen der Fall, wo der Sinn mehr deprimirt ist; dann muß freilich der Mensch die Richtung des Wissens bis zu ihrer letzten und höchsten Consequenz verfolgen, um durch die Wissenschaft den Weg zum Herzen wieder zu finden. Dieses ist jedoch ein schwerer, bitterer Weg, auf welchem der Fluch der Sünde wahrhaft in Erfüllung gehet; indem nicht nur der gefallene Mensch seine irdische, sondern auch seine geistige Nahrung im Schweiße des Angesichts essen, und nicht bloß seine leiblichen, sondern auch seine geistigen Kinder in Schmerzen gebähren muß. Ist indessen das Herz weich und demüthig, und bloß der Geist kühn und em-

---

andern Propheten alle außer sich selber kamen. — Was inbesondere den Magnetismus betrifft, so hat derselbe eigentlich nur dann einen sittlichen Werth, wenn seine Wirkungen bis in das äußere Leben eingreifen und den Menschen erwecken und umgestalten; wie dieses oft schon der Fall gewesen.

vorstrebend, dann wird jene Wiedervereinigung eher von statten gehen, als wenn mit einem stolzen, hochfahrenden Geiste ein eben so kaltes, störriges Gemüth sich paart. Ist aber das Gemüth bei einer tiefen innigen Sehnsucht von Natur aus verworren und dunkel, und der Geist bei einem hohen Streben zugleich schwerfällig und unklar, so wird freilich jene harmonische Vereinigung nur sehr langsam und oft unter den unsäglichsten Schmerzen erfolgen.

§. 359. Dieser aus der ursprünglichen Sünde hervorgegangene Trieb zum eigenen fürwitzigen Wissen, den die Religion zwar von jeher zu bezähmen, und zum Guten zu lenken suchte, aber doch nie mit dem Glauben in eine völlige Harmonie zu bringen vermochte, spricht sich in den verschiedenen Entwicklungs-Stufen der Menschheit auf eine verschiedene Weise aus. So lange nämlich der Mensch in der Periode seiner ersten Kindheit begriffen, wo er mit dem ganzen All noch inniger verwachsen, daher bei einer nur noch wenig entwickelten Reflexion mit lebendiger, obwohl schon getrübter Empfänglichkeit der Natur und höhern geistigen und göttlichen Welt zugewendet war, und wenn er auch das Innere der Dinge im Aeußern nicht mehr klar zu schauen vermochte, doch dasselbe wenigstens noch fühlte, da äußerte sich jener Trieb zum selbsteignen Wissen freilich nur noch auf eine kindliche Weise. Indessen zeigten sich auch in dieser Kindheitswelt, wie wir aus ihren ältesten Urkunden sehen, schon die deutlichsten Spuren der selbstthätigen Vernunft, welche in dem Jünglingsalter (wo mit der gesteigerten Activität die Empfänglichkeit des Natursinnes sich verminderte, und die innere Verworrenheit zunahm) immer schärfer hervortrat (I. Thl., §. 144), bis sich dieselbe endlich bei dem Uebergange in die Mannesstufe (am Schlusse der alten Welt), da mit der Entwindung aus der Natur jener primitive Sinn fast gänzlich im Menschen erloschen war, in größerer Kraft der Reflexion entfaltete. Doch auch im Anfang dieser Periode ward die Reflexion noch nicht völlig ausgebildet, weil der Mensch immer noch in lebendigen Beziehungen zu dem Ganzen stand; und es noch Jahrhunderte erfoderte, bis dieser große Scheidungsproceß gänzlich vollendet war. Daher faßte der Mensch bei aller Activität der Reflexion damals alles noch in einer gewissen Einheit von Außen auf. Inneres und Aeuße-

res, Allgemeines und Concretes waren ihm für die Reflexion noch nicht völlig getrennt; weßhalb auch das Wissen der Alten im Ganzen noch nicht so rein wissenschaftlich war, sondern mehr an die Empyrie gränzte, aber auch desto mehr Leben besaß. Philosophie im heutigen Sinne war demnach dem Alterthume größtentheils fremd; indem man eigentlich blos an dem Gegebenen und über das Gegebene philosophirte. Dagegen aber auch diese Art von Philosophie eine wirkliche Theosophie und wahrhaftige Weisheitslehre war, die, weil sie aus dem Boden der reellen Wirklichkeit entsprossen, lebendige Früchte für das Leben trug.

§. 360. Nachdem aber in der neuen Welt dieser große Scheidungsproceß des Menschen von der Natur gänzlich vollendet war, so erhob sich die Vernunft, indem sie sich von der Herrschaft alles Aeußern, positiv Gegebenen lossagte, zur innern, absoluten Autonomie einer reinen Idealität; und hiermit fing die eigentliche Periode der Philosophie und Freiheit an. Dieses allgemeine wissenschaftliche Bestreben unserer Zeit, dieses allgemeine Erheben über die Natur und Positivität, dieses Ringen nach Einsicht und selbstständiger Freiheit, deßgleichen kein Weltalter vor uns gesehen, scheint allerdings ein solches Vorzeichen von dem allmähligen Uebergang der Menschheit in die Mündigkeit des höhern Alters zu seyn, wo der menschliche Geist, der früher nur in dem Realismus der Aeußerlichkeit stand, zur innern ideellen Autonomie heranreifen, und jener gottähnlichen freien Selbstständigkeit sich allmählich nähern soll (I. Thl., §. 347). Denn auch in dem Entwicklungsgange der gefallenen menschlichen Natur muß im Allgemeinen dasselbe Grundgesetz walten, das in der reinen Natur bestand; indem der ewige Typus der Dinge wohl getrübt und verschroben, aber nicht völlig zerstört werden kann. So wie daher die reine menschliche Natur bei ihrem ursprünglichen Ausgang aus Gott in dem Stande der Aeußerlichkeit begonnen, und bei ihrem Rückgang in Gott in die höhere Innerlichkeit verkläret zu werden bestimmt war; so muß auch in der Entwicklung der gefallenen menschlichen Natur ein ähnlicher Kreislauf walten, und die erlößte Mensch-

heit, wie solches die Religion auch bestimmt verheißt[1]), ihren dereinstigen Heimgang in Glorie und Herrlichkeit feiern.

§. 361. Allein da wir zu dieser Autonomie des Seyns und Wissens nicht auf dem wahren Wege einer, durch Reinigung und Heiligung bewirkten, innern Verähnlichung mit Gott gelangt, sondern jene Autonomie uns bloß auf dem theoretischen Wege, als Folge der natürlichen Entwicklung unseres geistigen Wesens geworden (I. Thl., §. 405); so ist unser jetziges Streben voll Einseitigkeit und Unseegen. Denn diese falsche autonomische Selbstständigkeit, die wir bloß durch Steigerung unsrer eignen Activität erlangt haben, negirt alle lebendige Passivität und creatürliche Abhängigkeit. Weit entfernt daher, uns eine wahre beseligende, gottähnliche Freiheit und Selbstständigkeit zu gewähren, zerstört sie unser ganzes Daseyn, und läßt uns nichts als eine öde unendliche Leerheit übrig. So furchtbar indessen auch die Folgen dieses einseitigen Vernunftbestrebens sind, so wird doch gewiß die Menschheit, zwar nicht durch eigne Kraft, wie Viele glauben, sondern durch die unmittelbare Hülfe und Dazwischenkunft Gottes, dereinst, nach einem weiten, mit vielen Schmerzen und Leiden erfüllten Umwege, zu dem großen Ziele gelangen, das sie auf dem unmittelbaren Wege des Heils eigentlich hätte suchen sollen. Denn da die menschliche Natur bestimmt ist, in ihrem Alter einer gottähnlichen Freiheit und Selbstständigkeit theilhaftig zu werden, aber wegen ihrer Sündhaftigkeit zur Verklärung in jene gottähnliche Autonomie auf dem Wege der innern Heiligung nicht fähig war; so konnte in der organischen Entwicklung des menschlichen Geschlechts diese Autonomie nur in ihrer selbstsüchtigen, sündhaften Einseitigkeit hervortreten; wodurch die Ursünde, die der Kindheitsmensch auf kindliche Weise begangen, von dem Manne mit frevelhaftem Selbstbewußtseyn fortgesetzt, und bis zu ihrem äußersten Extreme vollendet ward. Diese einseitige Geistesrichtung

---

1) Man vergleiche die Weissagungen des alten Bundes und die Offenbarung St. Johannes.

wird so lange ihre zerstörende Herrschaft in der Welt behalten, bis der Mensch durch ihre schrecklichen Folgen fühlbar belehrt, mit Reue in sich selbst gehen, und seine falsche sündhafte Autonomie zum Opfer darbringen wird; wo er dann hoffen darf, die wahre Autonomie zu erlangen, und mit der Klarheit seines erworbenen Wissens die kindliche Einfalt des Gefühls und Glaubens zu vereinigen.

§. 362. Dazu ist nun vor allem nöthig, daß die Philosophie, wie solches schon bei einzelnen tiefern Geistern wirklich geschehen, ihre bisherige Einseitigkeit verläßt, um die Vernunft nicht bloß von ihrer activen spontanen Seite allein, sondern dieselbe in ihrem wahren activ receptiven Wesen zu erfassen. Hiedurch verändert sich der ganze Gesichtspunkt der Philosophie; denn was früherhin bei der bloß einseitig betrachtenden Vernunft-Spontaneität, dem Philosophen als fremde Transcendenz erschienen, wird nun, wenn die receptive Natur der Vernunft gleichfalls als innerlich organisch erkannt, aufhören eine fremdartige Heteronomie für dieselbe zu seyn (§. 321) und wird dadurch allerdings einen lebendigen autonomischen Character gewinnen. Namentlich wird dann der Philosoph nicht bloß die Gottheit in einer lebendigern persönlichern Beziehung zu sich, und sich in einem individuellen Abhängigkeitsverhältnisse von der Gottheit betrachten lernen; sondern damit zugleich auch die Nothwendigkeit der Existenz einer ihm verwandten Welt von höhern geistigen Wesen erkennen; von welchem die Vernunft nur durch Offenbarung ein bestimmtes Wissen erlangen kann. Der Philosoph wird sich dann überzeugen, daß die Vernunft nicht im Stande ist über jene höhere übersinnliche Welt aus sich selber a priori abzuurtheilen, sondern daß sie bloß nach dem Maaße der ihr verliehenen Kraft die Fähigkeit besitzt, das bereits Geoffenbarte sich verständlich zu machen, und das Gegebene in seiner innern Nothwendigkeit nachzuweisen.

§. 363. Hat nun die Philosophie diesen Punkt erreicht, dann wird sie aus ihrem einseitigen Formalismus heraustreten und aufhören eine bloß vage allgemeine (angeblich durch das reine Denken erzeugte) Meta-

physik zu seyn, die in ihrer unseligen Halbheit zwischen dem höchsten absoluten und dem irdischen Endlichen weiter keine Mittelstufen kennt; sondern sie wird, geleitet von der Natur wie von der Offenbarung, sich eben sowohl über die sichtbare als über die unsichtbare Welt verbreiten, und auf diese Weise zur eigentlichen reellen Wissenschaft, oder vielmehr zur wahren lebendigen Mutter aller Wissenschaften werden.

§. 364. Es ist in der That ein eben so irriger als verderblicher Satz, daß die Philosophie bloß die Wissenschaft der allgemeinen, durch das reine logische Denken erkennbaren Wahrheit sey. Er ist irrig, weil der größte Theil der Gegenstände, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, ohne äußere Erfahrung gar nicht erkennbar sind; — er ist verderblich, weil, so lange dieser Grundsatz gilt, die Philosophie immerfort zwischen dem Formalismus des abstracten Denkens und der Erfahrung hin und her schwankt; während, was sie der Erfahrung entnommen, aus dem reinen Denken erzeugt zu haben wähnt. Durch den großen Begründer der Natur-Philosophie ist zwar jener Formalismus in seiner Nichtigkeit bereits dargestellt, und der Philosophie ein reeller Inhalt angewiesen worden. Solches galt jedoch damals hauptsächlich nur für das Gebiet der Natur und irdischen Erscheinungswelt, während die Philosophie in der ideellen Region noch immer mit bloß allgemeinen, formalen und abstracten Ideen sich beschäftiget, und die Existenz der überirdischen Wesen, Welten und Verhältnissen eben so ignorirt, wie dieses vor Schelling mit der Natur der Fall war. — Hievon machen nur einige wenige Forscher eine rühmliche Ausnahme. Soll also die Philosophie eine durchaus in jeder Hinsicht reelle Wissenschaft, (oder vielmehr die wahre Mutter aller theoretischen und practischen Wissenschaften) werden; dann muß sie, wie sie sich an die Natur angereihet, und die Natur in ihre Constructionen aufgenommen, sich eben so auch an die geistigen Regionen anschließen, und dieselben in den Kreis ihres Wissens ziehen. Dazu gehört dann natürlich, daß die Philosophie vorerst das Vorhandenseyn einer höhern Receptivität für das Geistige und Göttliche organisch nachweise, so wie die Natur-Philosophie eine in der Intelligenz liegende Receptivität für das äußere

Reale aufgezeigt hat. Freilich gewähret jene höhere überirdische Welt keine so augenscheinliche Gewißheit; weil sie nicht wie die äußere materielle Natur unseren Sinnen offen da liegt, und von jedermann wahrgenommen werden kann. Doch ist diese dem gewöhnlichen Blick entzogene Welt wenigstens für einen gewissen Theil der Menschen von jeher ein Gegenstand unmittelbarer positiver Anschauung gewesen; und was von so vielen glaubwürdigen Personen zu allen Zeiten einstimmig als eine wirkliche Erfahrung aus jenen höhern geistigen Regionen berichtet worden, kann, da solches eben so sehr mit unsern tiefsten Herzens-Bedürfnissen, als den höchsten Forderungen unsrer Vernunft, übereinstimmt, ohnmöglich von der Wissenschaft unbeachtet, und aus dem Kreise scientifischer Forschung ausgeschlossen werden: obwohl die Wissenschaft natürlich mit ganz besonderer Vorsicht in diesem dunklen Gebiete zu Werke gehen muß. Nur wenn man anfangen wird jene höhere übersinnliche Welt nicht mehr als eine bloße innere durch's reine Denken erkennbare Intellectualität, sondern zugleich als eine wirkliche objective reale Positivität zu betrachten, die durch den innern Sinn eben so perceptibel ist als die Natur durch den äußern, dann erst wird die Zeit der eigentlichen Wissenschaftlichkeit anbrechen, wo der menschliche Geist sich nach allen Richtungen selber klar und verständlich werden, und was er früher nur im dunklen Glauben angenommen, nun von ihm mit innerer Nothwendigkeit erkannt wird. Dann wird das Reale mit dem Idealen, die Vernunft mit dem Glauben, der Rationalismus mit dem Supranaturalismus versöhnt, und die Philosophie durch Verbindung mit der Theologie zur Theosophie, die bloße Weltweisheit zur Gottesweisheit werden. Nach diesem Ziele, welches bereits unsre große Vorgänger und Muster, die Scholastiker im Auge hatten, und zu welchem die Schellingische Philosophie die Bahn gebrochen, sind nun die geistvollsten Köpfe unsrer Zeit bemühet die Wissenschaft hinzuführen.

§. 365. Ist nun die Philosophie zu dem, was sie ursprünglich gewesen, nämlich zur Theosophie zurückgekehrt, und dadurch mit der Religion und Positivität wieder in Eintracht gekommen, dann ist der Rationalismus mit dem

Supranaturalismus zwar von Seiten der Wissenschaft versöhnt, und der Glaube im Wissen (objectiv) aufgegangen; allein wie der Glaube an Gott verschieden von dem Glauben in Gott, so ist auch das Wissen von Gott unterschieden von dem Wissen und Leben in Gott. Wir können freilich von Gott nur durch Gott wissen, so wie wir denn nur allein durch Gott überhaupt wissen und leben. Indessen ist das Seyn und Wissen durch Gott etwas ganz anderes als das Leben und Wissen in Gott, denn das erstere kommt auch dem abgefallenen Geiste zu, indem kein Geschöpf aus der Gottheit wirklich heraus gehen, und sich ihrer Allmacht entziehen kann. Auch die von Gott sich abgewendeten Wesen sind daher noch immer in Gott, aber auf eine für sie völlig todte oder wie von Baader sagt, gezwungene Weise; sie befinden sich sonach in Beziehung auf sich selber in der That außer Gott. Das in Gott leben ist also nichts anderes als ein inneres freies harmonisches Einsseyn mit Gott. Auch der in Gott nicht lebende Geist vermag doch, weil er aus seinem ewigen Principium nimmermehr herauskommen, mithin die Vernunft nicht verlieren kann, die Gottheit allerdings zu erkennen, so wie er überhaupt in seinem Falle noch die Fähigkeit zu denken und zu handeln behält. Allein da seine Vernunft nicht in innerer lebendiger Uebereinstimmung mit der göttlichen Vernunft stehet, so wird er bloß über die Gottheit, aber nicht in der Gottheit denken. Die Gottheit wird ihm daher sammt dem ganzen All eine bloße Aeußerlichkeit bleiben, sollte er auch die innere Verbindung der Schöpfung mit Gott theoretisch anerkennen. Ein solches Wissen ist bloß eine Wissenschaft von der absoluten Form des Seyns, dem aber das Seyn selber mangelt; es gleicht der Kenntniß, die etwa einem Blind- oder Taubgebornen von der Natur des Sehens und Hörens möglich ist, da er wohl die Gesetze der Strahlung und Refraction des Lichtes und die Gesetze der Harmonie der Töne begreifen mag, ohne dadurch eine lebendige Anschauung der Farben und Töne zu erhalten. Ein solches Wissen von dem Seyn der Dinge in Gott wird also nicht im Stande seyn den Menschen in die lebendige Vereinigung mit Gott zu bringen, und ihm den wahren Frieden des Geistes und die innere Beseeligung des Herzens zu gewähren, welche wirklich die einzigen Kennzeichen sind, ob unser

Wissen in und aus Gott oder aus unsrer eigenen Reflexion stammt.

§. 366. So lange der Philosoph die geoffenbarten Wahrheiten der Religion bloß um deßwillen annimmt, weil seine Vernunft dieselbe als nothwendig erkennt, so lange hat er bloß die Form, ohne das lebendige Wesen zu besitzen, und stehet daher in der That noch außer Gott, in der unfreien Selbstthätigkeit einer einseitigen practischen Rationalität. Ja sollte auch ein solcher Philosoph Himmel und Erde ergründen, und alle Geheimnisse der Religion mit seiner Einsicht durchdringen, so wird er doch die innere Erfüllung des Gemüths noch keineswegs finden, und den aus der Sünde entstandenen Widerspruch zwischen Vernunft und Herz in seinem Innern tilgen und sich zur Freiheit in Gott erheben. Denn der Mensch vermag nicht in die Gottheit einzugehen, es sey dann, daß die Gottheit zuvor in ihn eingekehrt ist. Die Gottheit kehrt aber nur in ein reines empfängliches Gefäß ein, nach dem Maaße als es ausgeleert von seiner Eigenheit ist. Will daher der Philosoph das Leben und Wissen in Gott finden, so muß er vor Allem jene von ihm theoretisch anerkannte Empfänglichkeit auch practisch in sich erwecken, und zur einfachen, kindlichen Bedürftigkeit, zur Demuth und Liebe sein ganzes Wesen herabstimmen. Dann wird ihm dasjenige, was er früherhin bloß aus spontaner Activität als nothwendig für die Vernunft erkannte, nunmehr auch aus innerer passiver Bedürftigkeit (§. 291) zur Nothwendigkeit des Herzens werden; und so wird ihm dann sein Wissen zum Glauben (§. 292) da er jetzt die Dinge nicht allein deßhalb annimmt, weil die Selbstthätigkeit seiner Vernunft sie als nothwendig erkennt, sondern auch weil die innre Bedürftigkeit seines Gemüths solche zugleich als nothwendig erheischt, und die Activität der Vernunft, in dieses Bedürfniß harmonisch mit einstimmt.

§. 367. Solches ist nun der eigentliche wahre Vernunftglaube, wo sich der Mensch durch innere Vernunftüberzeugung freiwillig zum Kinde macht, und seine Vernunft, nicht aus sclavischer Unterwürfigkeit, sondern aus

innerer, freier Autonomie unter den Glauben beugt, und selbst sogar Lehren der Offenbarung, die er in seiner Vernunft sich noch nicht deutlich zu enträthseln vermag, mit gläubigem Sinne anzunehmen bereit ist; in der festen Ueberzeugung, daß dasjenige, was ihm jetzt noch dunkel, in der Folge durch göttliche Hülfe in Klarheit aufgeschlossen werde. Dieser freie aus der höchsten Speculation hervorgegangene Glaube ist verschieden von jenem erzwungenen Glauben, in den sich der Denker am Ende aus Verzweiflung stürzt, weil er auf dem Wege der Philosophie die Vernunft mit den Forderungen des Herzens nicht zu vereinigen vermag, und daher lieber die Speculation dem Gemüthe opfern, als das Gemüth durch eine formale unfruchtbare Speculation verwüsten lassen will (§. 343).

§. 368. Dieser Gang, den die verirrte Philosophie nehmen muß, um zum wahren Heile zu gelangen, ist also der umgekehrte Weg, den eigentlich die Religion uns führt. Denn nach dem typischen Grundgesetze unsres Wesens, sollten wir mit einer treuen kindlichen Wahrnehmung der Gottheit beginnen, und die Klarheit des Wissens, oder die Einsicht in die Form die Folge eines gottseligen Wandels und einer treuen Gottergebenheit seyn; wie wir solches bei so vielen heiligen Seelen finden, die sich alles Grübelns und neugierigen Forschens entschlugen, um ihren Gott in innrer Einfalt wahrzunehmen, und die ohne die Einsicht in das Wie und Warum zu verlangen, am Ende zu den tiefsten und höchsten Erkenntnissen gelangten. Doch diesen strengen ascetischen Weg, obwohl er eigentlich der ächte und wahre ist, können nur ganz einfältige, harmlose, in Gott innige Gemüther betreten. Denn diejenigen, die bloß auf halbem Wege stehen bleiben, und nicht alles eignen Wissens sich völlig entschlagen können, laufen Gefahr in innere Verwirrung, in fixe Ideen und Schwärmerei zu gerathen. Daher ist für den größten Theil der Menschen die Reflexion als Beihülfe nöthig (§. 340) die völlige, wissenschaftliche Ausbildung aber für die speculativen Geister durchaus unentbehrlich.

§. 369. Bei dem durch die Speculation zu Gott geführten Philosophen findet also ein ganz umgekehrtes Verhältniß wie bei den andern Menschen statt, denn bei ihm bildet der Glaube das letzte Resultat seines Wissens. Da-

gegen aber auch sein Wissen, ehe der Glaube in ihm lebendig geworden, ein hohles, aufgeblähtes, unfruchtbares Wissen ist; indem es bloß die Form des Seyns begreift, ohne das Seyn selber in sich zu haben. Hat nun die Activität der Vernunft sich freiwillig unter ihre eigne Receptivität begeben, und das Wissen sich unter den Gehorsam des Glaubens gefügt, dann erst fängt die Wissenschaft an, im Menschen zur Weisheit zu werden.

§. 370. Doch dieser Weg, der zur wahren Weisheit führt, ist lang und beschwerlich. Denn hat auch der Philosoph, angefangen sich umzuwandlen, so wird jener aus der Ursünde entstandene Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, zwischen Fühlen und Erkennen in ihm noch nicht so bald gelöst seyn; Herz und Geist werden lange noch bei ihm in Widerspruch stehen, und sein Gemüth jenen ungetrübten Frieden der innern Uebereinstimmung mit sich selbst noch keineswegs genießen. Die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Harmonie zwischen Geist und Herz (und sonach zwischen dem innern und äußern Menschen) ist nichts geringeres als die Frucht einer neuen übernatürlichen Wiedergeburt, mithin nicht das Werk des Individuums, sondern allein die unmittelbare Wirkung des Geistes Gottes in uns; wozu der Mensch auf keine positive, sondern auf eine bloß negative Weise beitragen kann, dadurch nämlich, daß er sich den göttlichen Einwirkungen empfänglich macht. Hat nämlich der Philosoph angefangen, sein Herz zur Liebe zu stimmen, sich vor Gott und den Menschen zu demüthigen, und die Wissenschaft nicht aus eitlem Vorwitz oder zu seiner eignen Ehre zu verfolgen, sondern bloß darum, die Gottheit in ihrer unendlichen, überschwenglichen Erhabenheit und Heiligkeit zu erkennen, und aus der Fülle seines Herzens lieben und anbeten zu können; fährt er solchergestalt ernstlich fort um Liebe und Demuth zu bitten, hält er in seinem Flehen an, daß die endliche Barmherzigkeit alle Selbstsucht in ihm tilgen, und sein Wesen zu einem reinen Gefäße sich bereiten möge, so kehrt endlich nach langem Anhalten und Bitten der Geist Gottes in eine solche gedemüthigte Seele unmittelbar ein; so daß die menschliche Vernunft, die bisher außer der Gottheit gewesen (§. 338), sich in dem Maaße in die göttliche Vernunft erhebt, als die Gottheit sich

in den Menschen hinabsenkt; wodurch der Zwiespalt zwischen Geist und Herz allmählig gelöst, der Begriff nach und nach mit dem Objecte wieder vereinigt, und der Mensch in Gott auf innre, lebendige, absolute Weise zu leben und zu erkennen beginnt. Denn so lange der Mensch in sich selber steht, mithin außer der Gottheit sich befindet, ist sein Wissen von Gott, wie bemerkt, ein bloß formales, abstractes Wissen, bei welchem der Begriff durchaus unterschieden von der lebendigen Wirklichkeit ist, und die Gottheit selber als ein objectiver Gegenstand außer dem Denken steht. Indem aber die Gottheit in den Menschen eingeht, und die menschliche Vernunft in die absolute Freiheit der göttlichen Vernunft sich verklärt, fällt das Denken mit dem Seyn zusammen, und die Gottheit hört auf für den Menschen ein äußerer Gegenstand zu seyn; da nun der Gedanke der Gottheit zugleich auch ein wirkliches, reelles Fühlen derselben ist, und die Gottheit dadurch in uns zu einem lebendigen Factum (§. 349) wird.

§. 371. Jede innige Erhebung zu Gott ziehet zwar die Gottheit zu uns herab, und erhebt unsern Geist zur Gottähnlichkeit empor, so daß wir wirklich in solchen Momenten wahrhaft in Gott leben. Allein dieses sind nur vorübergehende flüchtige Rapporte, aus denen der Mensch bald wieder herausfällt, wenn er nicht durch eine fortgesetzte ernste Reinigung die Gottheit bleibend in sich anzieht: wo dann in demselben Maaße, als das Gefühl des Göttlichen und Geistigen in ihm an Tiefe und Reinheit wächst, die Vernunft an Höhe und überschwenglicher Klarheit gewinnt; so daß nun der Geist immer mehr von der äußern natürlichen Betrachtungsweise entbunden, auf innere übernatürliche Weise alles zu erkennen beginnt.

§. 372. Dieser Stand ist eigentlich bloß der Anfang der übernatürlichen Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, wovon es noch vielerlei Grade und Stufen gibt, da nämlich das Gefühl im Menschen zu einer immer klarern und deutlichern Anschauung aufgeschlossen wird, und der Mensch zuletzt schauend erkennt, was er früher nur ahnend gefühlt, (denn nach derselben Weise, wie der Mensch allmählig in sich zerfallen, geht auch seine Wiederherstellung vor sich). Von dieser hohen Stufe reden unter andern die

Scholastiker, namentlich die großen erleuchteten Väter der Schule von St. Victor [1]), und bezeichnen dieselbe (unter dem Namen der Contemplatio oder auch der Synderesis) als das höchste und letzte Ziel aller ächten und wahren Philosophie.

§. 373. Obwohl es nun allerdings der letzte und höchste Zweck ist, daß der Mensch dergestalt sich mit Gott vereinige, daß sein Wissen zuletzt in Schauen übergeht, so soll doch der Philosoph diesen Stand der höhern Vollkommenheit, der bloß ein freies Geschenk der Gnade Gottes ist, keineswegs mit Ungeduld verlangen, und auf Offenbarung ängstlich harren [2]); er soll vielmehr, ohne etwas Sonderliches zu verlangen, bloß die Hindernisse hinweg räumen, die von seiner Seite der Vereinigung mit der lebendigen Urquelle im Wege stehen, im übrigen aber alles in kindlicher Ergebung Gott anheim stellen. Wenn er dieses thut, so wird er gewiß die erste Stufe der innern Vermählung mit Gott, §. 365, erreichen, wo sein Wissen keine bloß einseitige theoretische Erkenntniß mehr sein, sondern in der Vereinigung mit dem Herzen zu einer gottseligen Weisheit sich verwandeln, und sein ganzes Wesen mit himmlischem Seegen erfüllt werden wird.

§. 374. Man glaubt zwar insgemein, daß sich mit der wahren Strenge und Gründlichkeit der Wissenschaft die Wärme und Innigkeit des Gefühls nicht vertrage, und will sonach die Belehrung von der Erbauung scharf geschieden haben. Allein diese Ansicht ist bloß die Folge unserer einseitigen Reflexionsbildung, und so lange dieselbe herrschend bleibt, werden wir uns nimmer von jener todten abstracten Schulweisheit befreien, die, da sie den Geist blos theoretisch beschäftigt, und das Gemüth ganz unberührt läßt, durchaus keine Früchte für das Leben bringt. Der wissenschaftliche Vortrag soll freilich an seiner Tiefe

---

1) Z. B. Hugo von St. Victor in seinem Didascalion, Richard von St. Victor de contemplatione, Bonaventura in seinem itinerarium mentis ad deum.

1) Vrgl. Windischmann in der Einleitung zu der Schrift: „Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte.“

und Strenge keinen Abbruch erleiden, und das Gefühl zum Nachtheil der Gründlichkeit und Schärfe der Begriffe nicht genährt werden, daher darf in der Wissenschaft, die nach Wahrheit und Einsicht in das innere nothwendige Wesen der Dinge strebt, die Rührung und Begeisterung durchaus nicht absichtlich gesucht, die ruhige klare und besonnene Entwicklung der Ideen durch keine erhitzte Phantasie gestört, und der innere allgemeine und nothwendige Verstandesnexus in den Begriffen einer zu lebhaft empfundenen Concretheit geopfert werden. Die Wissenschaft muß überhaupt aus einem einzigen gleichartigen Gusse bestehen, sie muß sich aus einem einzigen Princip von Innen heraus evolviren, und jeden fremden Schmuck und äußere Zuthat, so nicht in ihr selber liegt, schlechthin von sich abweisen. Daher kann jene Art der Wissenschaft, die bloß von dem Principe der einseitigen Vernunft-Activität ausgeht, und sich nur im reinen Denken bewegt, und das ganze Daseyn wie ein mathematisches Problem betrachtet, der Innigkeit des Gefühls freilich keinen Spielraum verstatten, sondern muß in lediglich abstracten Begriffen sich entwickeln, und die Welt der Gefühle, als außer ihrer Sphäre liegend, ganz unbeachtet lassen. Anders verhält es sich aber, wenn man jenen einseitigen Formalismus verläßt, und auf das Princip der activ empfänglichen Vernunft-Autonomie basirt, und damit das innige lebendige Abhängigkeits-Verhältniß der Creatur zur Gottheit und dem Universum anerkennt; dann tritt die leidende bedürftige Empfänglichkeit des Gemüths, und sonach die eigentliche Gottseligkeit, die vorher streng von der Wissenschaft ausgeschlossen war, in den Kreis innerer wissenschaftlicher Nothwendigkeit ein, und wird als die höchste Angelegenheit des Daseyns nunmehr selbst zum Inhalt und Gegenstand des Wissens. Wenn aber die Gottseligkeit das letzte und höchste Ziel alles Wissens seyn soll, dann muß auch die Wissenschaft, wie solches bereits bei einzelnen Philosophen schon wirklich anfängt, sowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Form jenen höhern beseeligenden Geist lebendig in sich tragen, mithin bei der Belehrung des Verstandes zugleich auch das Herz erwecken und erbauen.

§. 375. Damit ist jedoch nicht gemeint, als sollte die Wissenschaft von ihrer Strenge und Gründlichkeit nachlassen, und es auf Erbauung und Erweckung absichtlich anlegen, und solchergestalt der Empfindung und Phantasie die Herrschaft überlassen. Dieses sey ferne. Nein, allenthalben soll die Erkenntniß und Einsicht in die innere Nothwendigkeit der Verhältnisse der Zweck der Wissenschaft seyn; aber jede Idee soll auch zugleich aus ihrem innersten activ receptiven Princip, oder aus ihrem allgemeinen und besonderheitlichen Wesen entwickelt, und so in harmonischer Schwebe zwischen beiden gehalten werden: dann wird von selbst das reinste Gleichgewicht entstehen, wo weder die Allgemeinheit in der Concretheit untergeht, die besonnene Einsicht von der Macht der Gefühle überwältigt, und sonach die Activität in der Passivität verschlungen, noch das Besondere in dem Allgemeinen vernichtet, das Gefühl durch den Begriff zerstört, und die Receptivität von der Spontaneität verdrängt wird. Jede vom Geist geborne Idee wird alsdann ein wirkliches Leben besitzen, und mit der durchsichtigen Klarheit ihrer Form zugleich eine lebendige Fülle von Realitäten zum Inhalte haben, und daher nicht bloß den Verstand erleuchten, sondern auch das Herz erwärmen und begeistern. Je mehr nun der Philosoph bei seinem Streben nach Einsicht sich zugleich auch practisch reinigt, sich in Liebe und Demuth hingibt, und zu einem empfänglichen Gefäße der Gottheit sich bereitet, desto heller und klarer wird sich seinem Blicke die Wahrheit enthüllen, und seine Worte werden lauter Geist und Leben athmen.

§. 376. So gelangt also der Philosoph, wenn er der wahren Gottseligkeit folgt, endlich, nach einem langen, beschwerlichen und höchst bittern Kampfe zu jenem Ziele, zu welchem das einfältig fromme Gemüth auf einem viel kürzeren Wege kommen kann. Deßwegen haben aber auch von jeher weit mehr einfältige Seelen als speculative Geister dieses hohe Ziel erreicht; doch ist es nicht unmöglich, auch auf dem Wege der Speculation und des Wissens dahin zu gelangen, wie wir an dem Beispiele eines Bonaventura, eines Thomas von Aquin, eines Hugo und Richard von St. Victor ꝛc. sehen. Gleichwie die

göttliche Barmherzigkeit das Böse am Ende zum Guten lenkt, so wird auch gewiß die Menschheit durch den stachlichten Baum des Wissens dereinst noch zu dem Baume des Lebens geleitet, und „die ganze Erde voll Gotteserkenntniß werden“ 1). Jetzt werden nur die Principien vorbereitet, und das große Problem der Versöhnung zwischen Wissen und Glauben vor der Hand bloß auf theoretischem Wege versucht, einst aber wird es auch practisch gelöst werden, und dann wird das Wissen wieder ins Leben übergehen, und ein reiner heiliger Sinn wie ehmals die Forscher beseelen. Möchte die göttliche Barmherzigkeit diese seelige Zeit bald in Erfüllung gehen lassen!

1) J'schaiiahu 11. 9. Die Kabbalisten nennen daher auch die Zeit des (triumphirenden) M'schiachs das Zeitalter des Wissens.

Anhang.

Nachtrag einiger Stellen aus der Kabbalah.

Unserm Plane zufolge (§. 22) wollten wir in gegenwärtigem Theile nicht förmlich aus der Kabbalah citiren, sondern die allgemeinen Grundprincipien derselben vorerst auf rein speculativem Wege entwicklen; und sodann in dem letzten Theile das ganze System in seiner Ausführlichkeit mit den eignen Worten der Kabbalisten darstellen. Da wir jedoch, nachdem der Druck der Schrift beinah vollendet war, von einer uns sehr werthen Seite aufgefordert wurden, wenigstens die Hauptmomente des Vorgetragenen durch Belege aus der Kabbalah zu rechtfertigen, so führen wir, um dieser Aufforderung zu genügen, hier als Anhang einige Stellen aus verschiedenen kabbalistischen Schriften an. Doch läßt sich der innere, lebendige Geist der Sache durch einzelne abgerissene Sätze freilich nicht darstellen: indem die Kabbalah wie jedes System nur in seinem Zusammenhang ganz verstanden werden kann. Daher wir uns auch nur sehr ungern zu einer solchen stückweisen Arbeit entschließen konnten.

(Zu §. 92).

In der Kabbalah wird das urständliche Princip der Vater und das von ihm Ausgeflossene der Sohn genannt: Schefathal (Fol. 9). Auch heißt jenes urständliche Princip Razon der Wille (schlechthin), oder auch Razon al col R'zonin

der Wille über alle Willen: Schefathal (Fol. 51). Insofern unter dem Worte Baal zugleich der Grund und Urheber einer Sache verstanden wird, heißt der Vater der Baal ha Razon: insofern aber unter Baal der Besitzer verstanden wird, der zugleich auch wieder von der Sache besessen ist; (wie z. B.: Baal chai, ein lebendiges Wesen oder ein Besitzer des Lebens), da führt der Sohn den Namen: Baal ha Razon.

(Zu §. 95 und 96).

Die hier vorgetragene Zahlenlehre ist ganz aus der Kabbalah entnommen, wie man sich hievon aus den bekannten Tafeln der S'phiroth, z. B. bei Knorr von Rosenroth überzeugen kann. Zehen ist nach der Kabbalah der Totalinbegriff aller Zahlen. Die Kabbalisten theilen die zehen Zahlen und so auch die zehen S'phiroth in drei Abtheilungen; entsprechend den drei Existenzstufen) des Allgemeinen, Besondern und Concreten (§. 138). Die erste Abtheilung begreift die drei Grundzahlen, oder die drei obern S'phiroth nämlich Cether (die Krone) so der Dimension der Länge entspricht, und in der Gottheit den Arich Anpin (das lange Gesicht, oder im Allgemeinen den Langmüthigen, d. h. den Vater bezeichnet), — Cachmah die Weisheit, als der Anfang der Offenbarung, so die Dimension der Breite significirt, und in der Gottheit Abbah der Vater, (d. h. das geoffenbarte, active, männliche Princip) genennt wird. Endlich Binah der Verstand, so die Dimension der Tiefe bezeichnet, und in der Gottheit die Immah ilaah (die obere Mutter) heißt, in welcher die Principien aller Dinge ausgeboren werden.

Die zweite Abtheilung schließt in sich die sechs folgende S'phiroth, welche alle zusammen den Namen J'hovah oder Seir Anpin, das kleine Gesicht genennt, und als die auswirkende Kraft des Sohnes betrachtet werden; daher in der Kabbalah die sechs Seiten der Welt, ingleichen die sechs Tage des Baues heißen.

Die dritte Abtheilung enthält die siebente Zahl, oder die S'phirah Malchuth (das Reich), welche als die auswirkende Kraft der oberen Mutter, die untere Mutter, ingleichen

die Kirche von Jisrael, die Schehinah, der heilige Geist, so wie das Weib von Seir Anpin genennt wird; und auch der siebte Tag oder der Schluß des Baues heißt.

Wir führen über das Gesagte hier einige Belege aus der Kabbalah an.

המספר הכולל הוא עשר אין עוד מלבדו וזה כי כל מה שלמעלה מהעשר חוזר אל האחדים:

„Die Zahl Zehen ist die allumfassende Zahl außer der„selben gibt es keine (andere Zahl); denn was über zehen „hinaus geht, kehret wieder zurück zu den Einern ꝛc.“ (Vergl. Pardes Fol. 11, Col. 3.)

כל נקודה גשמיות יש לה ג׳ קוטרים שהם אורך׳ רוחב ועומק ואין לך דבר מלמטה שלא יהיה שרשו למעלה אם כן הוכרח שיהי׳ לאלו ג׳ שורש רוחני למעלה בנקודה ראשונה ונקרא למעלה בנקודה הראשונה ברוחניותם כתר חכמה ובינה:

„Jeder körperliche Punct hat drei Richtungen, welche „sind: die Länge, Breite und Tiefe. Es gibt kein Ding „unten, dessen Wurzel nicht oben ist. Also ist's nöthig, „daß diese drei haben eine geistige Wurzel in dem ersten „Punct oben. Sie heißen in ihrem geistigen Wesen in jenem „obern Urpunct Cether, Cachmah, Binah.“ (Schefathal 49, Col. 3.)

ארך אנפין הנקרא כתר:

Arich Anpin ist Cether ꝛc. (Etz ha Chaiim Fol. 56.)

תחלת הכל היה בחכמה והוא אבא:

Cachmah ist Abbah, der Anfang von Allem war in ihm.

בינה היא אמה ואלו הבנים ניתנה במעיה:

Binah ist Imah. Von Eachmah werden alle Kinder in sie gegeben. (Vergl. P'ri Ez ha Chaiim Fol. 21, Col. 3).

יו״ד דשמא קדישא· אתקשר ב״ג קשרין· ו׳ בן דאוליד ונפק מיני׳ ומיני׳ אשתכח ד׳ בת מטרוניתא דכל דינין בידהא אשתכחו:

„Das Jod des heiligen Namens ist ein Verband von drei „Knöpfen (nämlich der oberen Dreiheit), das Wav ist der Sohn, „der geboren und hervorgegangen ist von jenen; und von ihm „findet sich (geht hervor) das vierte (das Heh), die Tochter, „die Königin in deren Hände alle Gerichte sind.“ (Sohar Waiakel Fol. 12).

Wir müssen nämlich bemerken, daß in der Kabbalah zwar insbesondere der Sohn J'hovah genennt wird, dieser Name jedoch aber auch auf die ganze Gottheit angewendet, und daher mit den einzelnen Buchstaben dieses Namens die einzelne Personen der Gottheit bezeichnet werden.

העולם הזה הוא משש קצוות מעלה ומטה וד׳ רוחות בסוד זעיר אנפין הכולל ששה קצוות:

„Diese Welt besteht aus sechs Ausbreitungen: Oben, Unten „und den vierten Seiten, im Geheimniß von Seir Anpin, „welcher enthält sechs Seiten &c. (Ez ha Chaiim Fol. 26)

לכן הם ששת ימי המעשה כי ו׳ קצוות דזעיר מתלבשים בהם אמנם יום השבת היא מלכות והיא נוקבא:

„Daher sind es sechs Werktage, denn die sechs Seiten „von Sir kleiden sich in sie. Aber der Schabbath ist Mal„chuth, das Weib. (P'ri Ez ha Chaiim Fol. 3. Col. 3.)

כמה דאמא עלאה אפיק שית הכי אמא תתאה אפיק שית מאנין דאתמר בהו כי ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ:

„Wie die obere Mutter sechs hervorgebracht, eben so „brachte die untere Mutter sechs Gefäße hervor; von beiden „heißt es Mos. 1; denn sechs Tage hat gemacht J'hovah „Himmel und Erde.“ (Tikun Sohar Fol. 22.)

כל מקום שתמצא לרבותינו ז״ל כנסת ישראל היא המדה הנקראת אדני ונקראת שכינה והיא המחזקת בה כל קהל ישראל:

„Wo es heißt bei unsern Lehrern die Kirche von Jisrael „das ist die Stufe so genennt wird der Herr, und heißt „Sch'chinah, und sie ist's, die in sich faßt die ganze Gemeinde „von Jisrael.“ (Schaar Orah Fol. 18.)

איהו רוח הקדש (כסא מלך פ״ר) היא מלכות הנקרא רוח הקדש:

„Auf den Tikun Sohar (Fol. 76. 2), wo es heißt: „dieses ist der heilige Geist, sagt der Cisei Melech, dies ist „Malchuth, der genennt wird der heilige Geist:“ welches eine allgemeine Lehre der Kabbalisten ist.

Es würde uns hier zu weit führen das innere Verhältniß der S'phiroth von Adam Kadman und der Welt Aziluth aus einander zu setzen; wir begnügen uns bloß folgende Stelle aus dem Tikun Sohar (Fol. 1), und Sohar Chadasch Jithro (29) anzuführen.

כל מאן דאפריש חד מן הבריא מאלין עשר אתחשיב לי׳ כאלו אפריש בך:

„Wer da trennt eine von der andern diese Zehen wird „es ihm zugerechnet, als mache er eine Trennung in dir „(nämlich in Ainsopf selbst).“

(Zu §. 91).

Die Kabbalisten bezeichnen Ainsopf als eine absolute, schiedlose Einfachheit: so heißt es z. B. im Tikun Sohar.

אנת הוא חד ולא בחושבן "לית מחשבה תפיסא בך כלל" ובך לית דמיון ולא דיוקנא:

„Du bist Eins aber nicht in der Zahl, kein Gedanke faßt „durchaus nichts von dir. In dir gibt es nichts Vorstellbares; „keine Form und keine Gestalt. In Sohar B'reschith 15 „stehet ferner

מרזא דאין סוף לא חוור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל:

„In Ainsopf ist weder weiß, noch schwarz, noch roth ꝛc. „und ganz und gar keine Farbe.“ (Schiedlichkeit.) Damit wird jedoch die immanente Unterschiedenheit in Ainsopf nicht negirt; wie in Medrash hanelam, Sohar Cadasch (Fol. 11) gesagt wird.

אמר ר' אבא אמר ר' יוחנן קודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד:

„Ehe die Welt geschaffen, war er der (Höchstgebenedeite), „und sein Name eins.“

עד שלא ברא הקבה את עולמו הוה הוא ושמי׳ סתים בגויה:

„Ehe der Höchstgebenedeite seine Welt erschaffen, war er, und sein Name war verbogen in ihm.“ Sohar Chadasch Medrasch hanelam Achre Moth (Fol. 40).

Eben so heißt es in der angeführten Stelle, des Sohar B'reschith.

כד מדד משיחא עביד גוונין בגו בוצינא נפיק חד נביעו דמניה אצטבעו גוונין לתתא סתים גו סתמין מרזא דא"ס:

„Als er maß die Ausdehnung, machte er Farben (Schied-„lichkeiten), (um zu leuchten) im Innern des Leuchters. Es „ging hervor ein Strom, aus dem sich die Farben nach Un-„ten färben, die verborgen sind in den Verborgen-„heiten von Ainsopf.“

(Zu §. 113).

Nach der Kabbalah hat die Schöpfung einen negativen Character in Beziehung zu der Gottheit; so sagt z. B das Buch J'zirah, 2. Cap. 5. Abschn.

יצר מתהו ממש ועשה אינו ישנו:

„Er bildete aus dem Leeren das Fühlbare (Wesenhafte), „und machte sein Nichts zu seinem Etwas.“

Daher wird die Schöpfung auch der Schatten genennt.

נקודה הזאת (הבריאה) נקרא צל:

„Der Punct der Schöpfung heißt der Schatten.“ (Emek ha Melech Fol. 12.)

הנה הבריאה אשת אצילות:

Eben so heißt auch die Schöpfung das Weib der Welt Aziluth oder der Gottheit. (Hadreth Melech Fol. 88. 2).

דא עלמא דדכורא ודא עלמא דנוקבא:

„Diese ist die männliche, jene die weibliche Welt.“ Sohar Trummah (Fol. 127. 2.)

(Zu §. 115).

Die Kabbalah lehrt auf das Bestimmteste, daß die Gottheit nicht aus Naturnothwendigkeit, sondern aus freier Liebe die Welt erschaffen. So heißt es z. B. im Schomer Amunim (Fol. 35. Col. 2 und 3.)

שהא"ס הוא הטוב המוחלט אשר ההטבה דבר עצמי לו לכן ברא העולמות כדי להיטיב ולהועיל לזולתו:

„Da Ainsopf das absolute Gute ist, dessen Grundwesen in „der Güte besteht, darum schuf er die Welten, um Gutes zu „thun und zu nützen dem so außer ihm. In Etz Chaiim (Fol. 251) wird dasselbe gesagt.

(Zu §. 126).

Diese göttliche Qualitäten werden in der Kabbalah durch die Buchstaben der heiligen Namen bezeichnet. Jede einzelne Creatur stellt die Ausprägung irgend eines heiligen Buchstabens dar. Wie z. B. Raibad in dem Commentar zu dem Buche J'zirah (Fol. 8. 9) sagt:

בינה נחקק בה נתיבת האתיות בתמונת כל
פרטי הפרטים והכללים וכו' תבנית כל כללות
הנמצאות ופרטיהן ותבנית כל עשב ועשב וכו' וכו'
פרטי הדומם וכו' והנתיבות של התמונת הם וכו
וכו" ב"ג אתיות של השם י"ה'ו:

„Binah, in ihr sind eingegraben die Wege der Buchstaben; „in dem Urbild aller Einzelheiten und Gattungen rc. — Die „(ausgeprägte) Gestalt aller Gattungen und ihrer Einzelheiten; „die (ausgeprägte) Gestalt eines jeden Krautes rc., und so „auch des Minerals rc.; und die Wege dieser Bilder sind „in den drei Buchstaben des heiligen Namens enthalten.

Man vergleiche das Buch J'zirah zweites und drittes Capitel (nach der von Meyerischen Uebersetzung).

(Zu §. 138—60).

Nach der Kabbalah ist das leibliche Leben ein Abdruck des Ruachs und dieser ein Abdruck der N'schammah. Daher sagt Sohar Trummah (Fol. 142).

כל הני תלת קשורא חדא אינון כגוונא דלעילא
ברזא דנפש רוח ונשמה דכולא חד וקשורא חד:

„Diese drei Nepfesch, Ruach, N'schammah sind eine „Verbindung nach Art von Oben, wo Alles eins, und eine

„Verbindung ist.“ Eben so heißt es auch (Shefathal Fol. 1.)

הנשמה היא כלולה מרמ"ח איברים ושסה גידים רוחניים נעלמים ומתגלה באיברים וגידים הגופניים "והיא הנשמה מתלבשת בגוף האדם בצלמה ודמותה" כי הלבוש צריך שיעשה בדפוס ודמות הלובשו:

„Die N'shammah begreift 248 Glieder und 365 ver„borgene, geistige Adern: sie offenbart sich in den körperlichen „Gliedern und Adern ꝛc., und diese N'schammah kleidet sich „in den Leib des Menschen nach ihrer Form und Gestalt, denn „das Gewand muß seyn in der Form dessen, der sich darin „kleidet.“ Dieselbe Idee findet sich auch im Sohar und allen Kabbalisten.

Nach der Kabbalah hat alles Geschaffene, selbst die Gottheit, insofern sie dem Geschaffenen erscheint, eine gewisse Art von Leiblichkeit, so wie im Leibe selber wieder ein geistiges Leben liegt. Daher heißt es in (Etz ha Chaiim Fol. 26.)

אדם קדמון שהוא בחי' כל העצמות ויש לו גוף דק שבו מתלבש עצמות:

„Adam Kadman, welcher der Inbegriff aller Wesen ist, „hat einen feinen Leib, in den sich sein Wesen kleidet.“ — Deßgleichen (Etz ha Chaiim Fol. 248.)

אפילו בדומם שהוא העפר והאבנים מוכרח שיהיה בהם חיות ורוחניות ומזל ושומר עליו מלמעלה וכו':

„Selbst in den Mineralien so Staub und Steine sind, „gibt es nothwendigerweise Leben und Geistiges, und ein Ge„stirn oder Wächter über ihm oben.“

Es gibt nach der Kabbalah drei Existenzstufen in der Creatur, wie es in Sohar Waiigasch heißt (Fol. 199).

הנפש רוח נשמה דרגא על דרגא כל אחד היא: במדריגה עליונה יותר ממדריגה אחרת׳ המדריגה התחתונה היא נפש למעלה ממנו הרוח ומתלבשת בנפש נשמה היא המדרגה השלישית היא למעלה מכולן וכלא חד ואתקריבן דא בדא נפש אתקרב ברוח ורוח אתקרב בנשמה וכלא חד:

„Drei Stufen sind's, eine über der andern. Nepfesch ist „die untere, Ruach ruht über dem Nepfesch, die N'schammah „ist die Stufe, die sich über alle erhebt. — Und Alles ist „eins; und eine nähert sich der andern. Nepfesch nähert sich „dem Ruach und der Ruach nähert sich der N'schammah und „Alles ist eins.“ (Vergl. Shefathal Fol. 40.)

In M'bo Scharim von Ri. Achter Schaar, erster Drusch steht am Schluß.

הנפש היא מעורר הרוח והרוח מעורר ומביא מ״נ לנשמה ואז ע״י הרוח מקבל הנפש והגוף:

Das Nepfesch erregt den Ruach, und der Ruach erregt und bringt weiblichen Reiz der N'schamah, und dann empfängt das Nepfesch und der Leib durch den Ruach.

Der Lehre der Kabbalah zufolge begreift die N'schammah wieder drei Theile; man vergleiche z. B Etz Chaiim (Fol. 89).

האדם יש בו נפש רוח נשמה ויש בו נשמה לנשמה הנקרא חיה למעלה ממנו הוא יחידה:

„Der Mensch hat Nepfesch, Ruach, N'schammah; und hat „eine N'schammah, der N'schammah so Chaiiah heißt, und „über ihr ist die J'chidah.

(Zu §. 163).

Wie die Gottheit, und die einzelne Creatur dreifach, — so besteht auch die gesammte Schöpfung aus drei Welten,

von denen eine innerlicher als die andere ist, und die untere von der oberen umgeben und belebt wird. Wie unter Andern im Schefathal (Fol. 43, Col. 3, 4) gesagt wird.

האצילות הוא החותם הגדול והקדוש שבו נחתמו כל העולמות וקבלו צורת החותם ולהיות שזה ג׳ מדריגות שהם ג׳ צורות נפש רוח נשמה כמו כן קבלו ג״כ הנחתמים ג׳ צורות דהיינו בריאה יצירה עשיי״ה וג׳ אלו הצורות שבחותם אינם אלא א:

„Aziluth ist das große, heilige Siegel, durch welches „abgedruckt sind alle Welten, die angenommen haben das „Bild des Siegels; und da dieses große Siegel drei Stufen „begreift, welche da sind drei (Zuren) Urbilder von Nepfesh, „Ruach, N'schammah, so haben auch empfangen die Besiegel„ten drei Zuren: nämlich, Briah, J'zirah, Asiah, und „diese drei Zuren im Siegel sind nur eins.“

Jede dieser drei Weltalter besteht wie die Welt Aziluth aus zehn Graden, die wieder in fünf Hauptstufen zerfallen. So heißt es in Etz ha Chaiim (Fol. 253, 2.)

אצילות הם י״ס והי״ס דאצילות האירו והוציאו י׳ נצוצות נקראו י״ס דבריאה ומכח אלו הי״ס דבריאה האירו ניצוצת אל עולם היצירה ומכח אלו נחתמו הי״ס דעשיה וכל הי״ס בכל העולמות נחלקו לחמש:

„Die zehn S'phiroth von Aziluth haben ausgefunkelt und „hervorgebracht die zehn S'phiroth von Briah und aus der „Kraft dieser zehn S'phiroth von Briah leuchten Funken zur „Welt J'zirah, und durch diese wurden besiegelt die zehn „S'phiroth der Welt Asiah, und alle zehn S'phiroth in allen „Welten theilen sich in fünf.“

Die S'phiroth der drei untern Welten sind aber nicht göttlichen Wesens, wie in Etz ha Chaiim (Fol. 206) gesagt wird.

כלים דאצילות נעשו נשמה לבריאה יצירה עשיה ואין נקראים אלהות גמור יען אפ"י נשמתן הם כלים לבד דאצילות ולא אורות:

„Die Celim (Gefäße) von Aziluth werden N'schammen für „Briah, J'zirah, Asiah und dieselben werden nicht ge„nennt wirkliches Göttliches; weil selbst ihre N'schammen nur „Celim allein und keine Lichter aus Aziluth sind."

Die drei Welten bilden ein Ganzes, einen einzigen großen Menschen, wie es im 70. Tikun Sohar und in Cisei Melech (Fol. 52) heißt.

(Zu §. 186).

Nach der Kabbalah besteht das Universum aus zwei Hauptgattungen von Wesen: aus äußern und innern. Die innere Wesengattung ist der Mensch, durch den alle Welten und Wesen ins Innere erhoben werden. So sagt der Etz ha Chaiim (Fol. 247.)

נשמות בני אדם הם פנימות העולמות ונשמות המלאכים מחיצנית כנודע:

„Die N'schammen der Menschen sind das Innere der Welten, die „N'schammen der Engeln sind aus dem Aeußern wie bekannt."

Ingleichen das Manuscript 333 der Münchener Hofbibliothek (Fol. 3, 2).

דע כי בכל עולמות יש שתים בחינות ה"א הוא ענין חיצוניותם שהוא כללות העולמות בחיצונית ה"ב הוא ענין פנימיות העלמות שהוא בחינה הנשמות וכנגדם יש שתי בחינ' והם המעשה וסדר התפילה והמעשים הם לתקן עולמות בחצינויותם ותפלות הוא כדי לכוללם עולם בעולם ולהעלותם למעלה:

„Wisse, daß in allen Welten zwei Grade sind. Der eine „ist der Inbegriff ihres Aeußern, welcher der Inbegriff der „Welten im Aeußeren ist. Der andere ist der Inbegriff des „Innern der Welten so die Stufe der N'schammen (der „Menschen) sind 2c. — Ihnen entsprechen zwei Grade,

„nämlich die Werke, und die Gebetsordnungen. Die Werke „(der Menschen) ordnen die Welten in Hinsicht ihres Aeußern. „Die Gebete sind, um enthalten zu machen eine Welt in der „andern und sie zu erheben nach Oben.“

Dasselbe findet sich auch im Sohar. Aber die Münchener Manuscripte sind ganz besonders ausführlich über diesen Gegenstand.

(Zu §. 200).

Alles, was in der unteren Welt enthalten, findet sich auch in der oberen. Das Untere und Obere wirkt gegenseitig aufeinander. Vergl. z. B. Sohar Wajecá (Fol. 156, 2).

כל מה די בארעה הכי לעילא ולית לך מלה זעירא בהאי עלמא דלא תליא במלה אחרא עלאה דאתפקד עלי׳ לעילא בגין דכד אתער האי לתתא אתער ההוא דאתפקד עלי׳ לעילא:

„Alles, was auf der Erde ist, findet sich auch Oben; und „es gibt nichts so Geringes auf der Welt, so nicht abhängt „von einer anderen Sache Oben: damit, wenn das Untere „sich regt, das ihm vorgesetzte Obere sich ihm entgegen regt. — Daher sagt der Shefathal (Fol. 11, Col. 2).

כפי חלוקי הנבראים שהמה נספרים למטה אותו המספר בעצמו ימצא בשרשים העליונים:

„Die Zahl der verschiedenen Gattungen der Geschöpfe, „welche unten aufgezählt werden, dieselbe Zahl findet sich auch „in den oberen Wurzeln. So heißt es auch am Ende des „M'bo Scharim von Jizchak Loriah.

כל הנבראים בעולם יש להם שר בשמים ואותו השר אינו יכול להשפיע לתחתונים עד שיאמרו שירה והשרים להם חשק להשפיע למטה:

„Alle Geschöpfe in der Welt haben einen Vorgesetzten Oben.
„Dieser Vorgesetzte, dessen innere Lust es ist, ihnen zuzuflößen,
„kann nicht Einfluß geben, bis sie Lobgesang gesagt haben.“

Dieses ist eine Grundidee, die man in allen kabbalistischen Schriften findet.

(Zu §. 214).

Die J'chidah der Menschheit ist das Oberste aller Wesen und ist mit der Gottheit verbunden, und heißt der Maschiach. So steht z. B. im Sefer Gilgalim (Fol. 16).

דע כי נשמה לנשמה מזיהרא עלאה לא זכה לו עדיין שום נברא ומלך המשיח עתיד ליטלה ע״כ נאמר עליו ירום מאברהם ונשא ממשה וגבה ממלאכי השרת:

„Die N'schammah der N'schamath vom obersten Glanz hat „noch kein Geschöpf erlangt, nur der König Maschiach wird „sie einst nehmen, wie der M'deasch Jalkuth auf J'schajiahu „Cap. 52, V. 13 sagt, höher als Abraham, erhabener als Mo„scheh und höher gestellt als die Engel des Dienstes.“ Ingleichen im Cisei ha Melech (Fol. 73).

יחידה בכתר שיזכה אליה המשיח:

„Die J'chidah in Cether wird nur der Maschiach erlangen.“

(Zu §. 233).

Die Kabbalah lehrt, daß die Idee der Schöpfung von Ewigkeit in Gott gewesen; aber die wirkliche Hervorbringung derselben einen Anfang gehabt, und damit die Zeit begonnen habe. Unter Andern sagt das Buch N'beloth Cachmah (Fol. 149).

ישמח ה׳ במעשיו המצויירם מקדם לפניו שהיו בכח יכלתו להוציאם לאורה:

„Es freute sich J'hovah seiner Werke, die von Ewigkeit „in ihm vorgebildet sind, und es war in der Kraft seiner „Allmacht sie hervorzubringen."

א״ם הוא מופשט ונבדל מכל המחשבות קודם אל כל הנאצלים והנבראים ולא היה בו זמן:

Ainsopf ist abgezogen und getrennt von allem Vorstellbaren. Er ist vor allen Emanationen und Geschöpfen, und in ihm ist keine Zeit. (Münchner Manuscript 333 Fol. 273, 2.)

הוא אחד קיים בלי התפשטות הויה זמנית גם הספירות דאצילות הם למעלה מסדר זמנים· ולא יאמר בו קודם ואחר הזמן התחיל אחר הבריאה:

„Ainsopf ist eine vollständige Einheit ohne Ausdehnung „einer zeitlichen Existenz. Auch die S'phiroth der Welt Azi„luth sind über der auf einander folgenden Zeit, bei ihnen „kann man nicht sagen von einem zeitlichen Vor oder Nach. „Die Zeit fängt an nach der Schöpfung." Schomer Amunim (Fol. 36, Col. 3 u. 4.)

(Zu S. 234).

Die Kabbalisten unterscheiden das Wesen von dem Lichte von Ainsopf; und sagen, daß aus letztern die Welt erschaffen sey. So heißt es in Ez ha Chaiim (Fol. 13) bei der Stelle: Es zog sich aus Ainsopf eine grade, feine Linie nach der Art eines Canals, darunter ist zu verstehen.

דוקא הארה הא״ס אבל לא עצמותו· וזהו הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו כי עצמו אינו מתפשט רק אורו:

„Bloß die Beleuchtung von Ainsopf, aber nicht sein Wesen.
„Dieß ist, was die Lehren sagen: er ist der Ort der Welt;
„die Welt aber ist nicht sein Ort. Denn sein Wesen breitet
„sich nicht aus, sondern sein Licht.“

(Zu §. 238).

Nach der Lehre der Kabbalah geht das Emanirte seinem innern Wesen nach nicht aus dem Emanirenden heraus; sondern das Herausgegangene ist lediglich eine Erscheinung; und das wahre Wesen bleibt im Innern. Wie sich z. B. der Schefathal (Fol. 25) ausdrückt.

כל הענין בא״ס בה׳ ובאצילותיו לא חסר דבר מאורו הגדול לאחר שהאציל האצילות כחותיו המתפשטים והמתגלים המה מהודקים ומקושרים עמו בעצמותו:

„Dem ganzen Wesen von Ainsopf und seiner Aziluth wurde
„von seinem großen Lichte nichts entzogen, nachdem er die
„Aziluth aus sich emanirte: Seine Kräfte, die sich ausbreiten
„und offenbaren, sind befestigt und verschlungen in ihm, in
„seinem Wesen.“

Der Kabbalah zufolge geschieht die Emanation durch eine Zeugung; so heißt es z. B. in Nobelath Cachmah Fol. 149:

אמרו חכמי האמת שהוית העולמות הי׳ ע״י השעשוע־נשתעשע בעצמו והבהיק והבריק מתוכו אל תוכו ומאותו נענוע שכלי והתנוצצת רוחני או אלהי מחלקי עצמו אל עצמו הנקרא שעשוע נפוצי חוצה׳ והם כזרע לעולמות:

„Die Kabbalisten sagen, daß das Werden der Welten
„geschah durch die Wonne; indem Ainsopf sich in sich selber
„erfreute, und blitzte und strahlte aus sich selbst zu sich selbst;
„und aus diesen intelligenten Bewegungen und geistigen oder
„göttlichen Ausfunkelungen aus den Theilen seines Wesens zu

„seinem Wesen, so Wonne heißt, haben sich seine Quellen „nach Außen verbreitet, als Samen für die Welt ꝛc.“ Vergl. Ewek ha Meleh (Fol. 1, im Schaar Schaschua [der Wonne]). Vergl. auch Scheber Joseph (Fol. 61), wo diese geistige Bewegungen von sich selbst zu sich selbst der obere Siwug, d. h. die obere Begattung genennt wird.

(Zu §. 265—77).

Die reelle Hervorbringung der Schöpfung ist nach der Kabbalah die Wirkung des heiligen Geistes. — Der heilige Geist, welcher das Nepfesch in der Gottheit bildet, ist das mütterliche Princip aller Wesen, die Urbilder aller Dinge sind in ihm; und durch ihn wird die Welt regirt, belohnt und bestraft.

קודשא ב״ה ברא לי׳ בדיוקנא דא מלכות קדישא דאיהי תמונת כל דבה אסתכל קב״ה וברא עלמא וכל בריין דברא בעלמא וכלל בה עילאין ותתאין בלא פרודא כלל:

„Der Höchstgebenedeite schuf Alles im Urbilde; dieses ist „die heilige Malchuth, welche ist die Urgestalt von Allem. In „sie hat der Höchstgebenedeite hineingeschaut, und hat die „Welt geschaffen, und alle Geschöpfe, die er geschaffen in der „Welt. In ihr sind enthalten die obere und die untere ohne „Trennung.“ Sohar Pinchas 239. Ferner

ההיא כתרא תתאה יהיב מזונא לכל חילא:
דפליגת חולק לכולא חרב נוקמת נקם ברית:

„Die untere Krone (Malchuth) gibt Speise an alle Heere. „Sohar Waiiakel (204). Sie theilt Jedem seinen Theil „aus. P'kudei (260). Sie ist das Schwerd der Rache „des Bundes.“ Pardes (Fol. 147.)

Wenn manche Mystiker außer dem heiligen Geiste noch die himmlische Sophia als Viertes annehmen, so stimmt solches ganz mit der Kabbalah überein; indem Binah die

obere, und Malchuth die untere Mutter heißt; auch Malchuth die untere Weisheit, oder wie es ausdrücklich bemerkt ist, die Weisheit Salomons genennt wird. — Nur darf man sich unter Binah und Malchuth, unter dem oberen Geiste, und der unteren Sophia keine unterschiedene, göttliche Personen vorstellen; sondern der eigentlichen Personen gibt es nur drei.

Die Handlungen der unteren wirken auf ihre obere Urbilder und dadurch wird die Gottheit selber erregt. Wie es in Schefathal (Fol. 44) stehet.

גוף הצדיק למטה׳ מצד נשמתו כחו עולה ממטה ממדריגה למדריגה עד רום העולמות בשורש השרשים:

„Der Leib des Frommen unten, dessen Kraft steigt (wirkt) „mittelst der N'schammah, von Stufe zu Stufe, bis zum höch„sten Punct der Wurzel aller Wurzeln.“ Vergleiche Sohar Lechlecha (Fol. 77 und Zav. Fol. 31).

(Zu §. 278).

Nach der Lehre der Kabbalah ist der heilige Geist als das himmlische Weib der Tröster (Shefathal Fol. 47 und Tikun Sohar), der Fürsprecher (Sohar Chadasch. Trumah Fol. 48, Col. 2, Jitheo 29) und Vermittler ihrer Kinder. Er bringt die Schöpfung als ein Opfer der Liebe dem Gemahle zu; und indem beide sich vereinigen, steigen sie zu dem Vater empor, und erregen seine Liebe, und die Fülle des Segens für die Creatur. So heißt es

כשהם למטה עוסקים בתורה ובמצות יתעוררו רוחניותם למעלה בשרשם להתקשט מלכות בחן וכשהתפארת מתעטר ומקבל וכו ילכו התעוררות קשוטי מעשים טובים בסוד הפנים מפנים

לפנים עד א״ס להשפיע שפע החיים והברכה שפע לכל העולמות עליונים ותחתונים:

„Wenn die unteren sich beschäftigen mit der Thorah und „guten Handlungen, so erregt ihr Geistiges oben in ihren „Wurzeln, daß sich Malchuth mit denselben schmückt; dann „verbindet sich Tipfereth (Seir Anpin) mit ihr, und die „Erregung dieser guten Handlungen steigt von Angesicht zu „Angesicht bis zu Ainsopf, daß er einflößt Fülle, Segen und „Leben für alle Welten, für alle Obere und Untere.“ Schefathal (Fol. 24, 2.)

Diese wenigen Citate werden, wie wir glauben, hinreichend seyn, den Leser zu überzeugen, daß die in dem zweiten Abschnitte dieser Schrift entwickelten Principien der Theosophie ihrem Grundwesen nach in der Kabbalah enthalten liegen.

Am Schlusse dieses Bandes können wir nicht umbin das theologisch-philosophische Publikum auf eine Thatsache aufmerksam zu machen, welche geeignet ist das höchste Interesse in Anspruch zu nehmen, und die Forschung nach dieser Seite hin neue zu beleben. Wir waren nämlich freudig, erstaunt und überrascht, nachdem wir früherhin unsere Studien vorzugsweise der Kabbalah zugewendet, als wir nun auch mit den v. Baaderischen Schriften, und durch sie mit der Grundlage der J. Böhmischen Lehren uns näher vertraut machten, eine unverkennbare Identität der grundwesentlichsten Ideen der ältesten Theosophie der Ebräer, mit der tiefsten Philosophie der deutschen Nation (J. Böhm wurde bekanntlich mit dem Namen des deutschen Philosophen vorzugsweise beehrt), zu entdecken. Erwägt man nun, daß das israelitische Volk, der Träger der göttlichen Manifestationen in dem alten Bunde war, so wie der germanische Völkerstamm es gewissermaaßen im neuen Bunde geworden; so muß jene Identität der ältesten Theosophie des Menschengeschlechts bei den Juden, mit der aus dem tiefsten Quell des deutschen Nationalgeistes hervorgegangenen Philosophie J. Böhm's, welche der geniale Franz v. Baader in unsrer Zeit zur wissenschaftlichen Ver-

ständigung zu erheben berufen ist, jedem aufrichtigen Forscher von der höchsten Bedeutung erscheinen; und dieses um so mehr, je gewisser es ist, daß J. Böhm wenigstens bei der Abfassung seiner ersten Schriften schlechterdings keine Kunde von der Kabbalah haben konnte. Die Nachweisung dieser Identität muß einer andern Stelle vorbehalten bleiben. Hier wollen wir nur noch aussprechen, daß es uns die innigste Freude gewährt hat, aus Baader's Schriften zu ersehen, daß Baader selbst die hier ausgesprochene Ueberzeugung längst, und zu einer Zeit, wo sie faßt wie prophetisch lauten konnte, zu verkündigen sich nicht scheute: indem er in dem ersten Bande seiner philosophischen Schriften sagte: „Nicht „bloß das Heil, sondern auch die Wissenschaft kommt von „den Juden." — Möchte es diesem genialen Geiste daher gefallen recht bald seinen Commentar über den J. Böhm an das Licht treten zu lassen, welches nicht nur für die Wissenschaft im Allgemeinen, sondern insbesondere auch für das Verständniß der Tiefen der Kabbalah von dem allerhöchsten Nutzen seyn wird.

Berichtigungen.

S. 66 in der Anmerkung Z. 4 v. u. lies: „Angesichte" statt Angesicht.
Z. 3. „Von den Parzupfim" statt von dem Parzupfim.
S. 111 Z. 12 v. u. «Cisei ha cabod» statt habod.
S. 112 Z. 8 v. o. lies: „Sch'chinah."
S. 166 Z. 15 v. o lies: „sonach also."
S. 252 Z. 16 v. u. lies: „Welten" statt Weltalter.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Molitor, Franz Joseph,

Philosophie der Geschichte oder über die Tradition

Bd.: 2

Münster (1834)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.98(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11108937-5